Philosophische Bibliothek

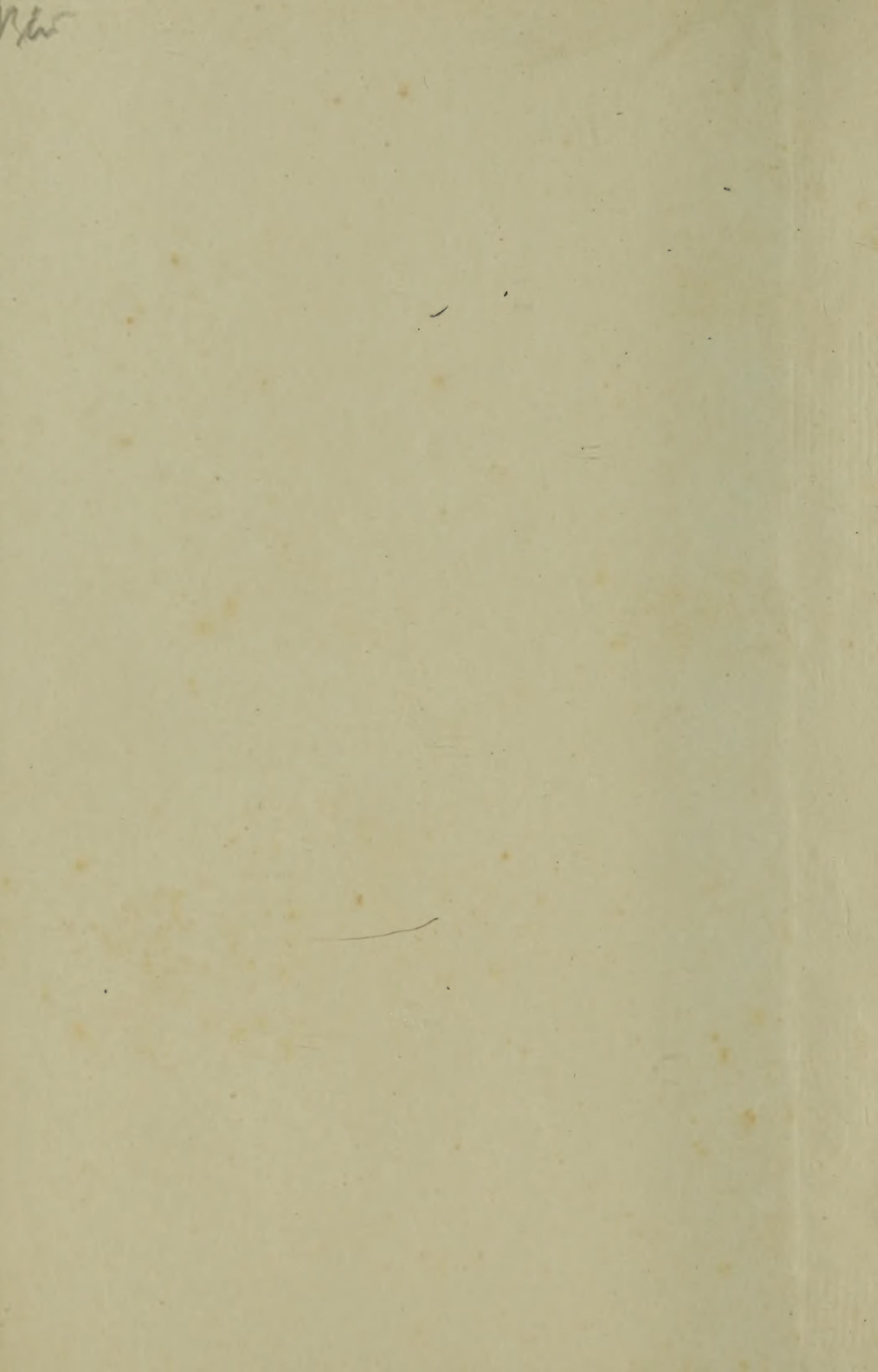
Band 70

G. W. v Leibniz

Erläuterungen zu den Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand

Leipzig

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung



Philosophische Bibliothek
Band 70.

Erläuterungen

zu den

Neuen Abhandlungen

über

den menschlichen Verstand

von

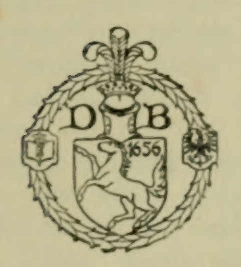
G. W. v. Leibniz.

Herausgegeben

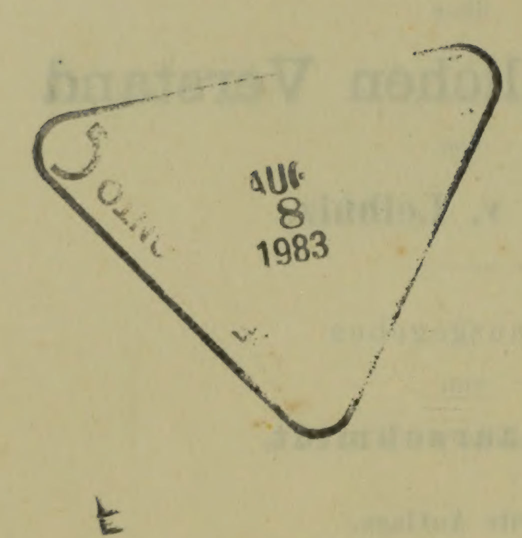
von

C. Schaarschmidt.

Zweite Auflage.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1908.



Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Erläuterungen.

---

1) **Vorrede. S. 3.** Als Leibniz sein Werk schrieb, war der Ruhm Lockes und dessen Buches über den menschlichen Verstand bereits ein sehr ausgebreiteter. Mehrere Ausgaben des letzteren waren in England erschienen: nächst der ersten vom Jahre 1690 die der Jahre 1694, 1697, 1700; außerdem aber die französische Übersetzung Costes (Amsterdam 1700), an welcher Locke selbst mitgearbeitet hatte. (Vgl. Anm. 29.)

2) **Vorrede. S. 3.** Verstand (englisch: understanding) ist hier im Sinne des aus der Griechischen *Νοῦς* ins Latein übersetzten Intellektus genommen und bezeichnet — anders als in der heutzutage meist üblichen Bedeutung des Wortes — die Gesamtheit der menschlichen Erkenntniskräfte, wofür Kant und dessen Schule den Ausdruck „Vernunft" (im weiteren Sinne des Wortes) einführten.

3) **Vorrede. S. 4.** Dieser Vergleich ist nur als ein vorläufiger zu betrachten, um den Gegensatz zwischen des Verfassers und Lockes Standpunkt an einem bekannten Beispiele zu veranschaulichen. Denn streng genommen trifft die Parallele nicht zu, wie auch aus dem Zusatze, den Leibniz gleich macht, erhellt. Aristoteles nämlich nimmt — um nur an die Hauptgegensätze der betreffenden beiderseitigen Erkenntnistheorien zu erinnern — vor allen Dingen Prinzipien, die dem Geiste als solchem eigen sind, an, während Locke solche leugnet; Plato wiederum erkennt die Erfahrung mittelst sinnlicher Wahrnehmung in ganz anderem, eigentlicherem Sinne an, als Leibniz, und behauptet keineswegs, wie dieser, eine absolute Spontaneïtät des Vorstellens.

4) **Vorrede. S. 4.** Der Ausdruck „akroamatisch" stammt von Akroama her, was den mündlichen Vortrag philosophischer Lehren bedeutet. Der Gebrauch des Wortes geht auf Aristoteles zurück, welcher gleich Plato die eigentlich wissenschaftliche Verhandlung dem mündlichen Vortrag und den mündlichen Übungen mit seinen Schülern vorbehielt, in der literarischen Darstellung aber populär (exoterisch) verfuhr. Man vergleiche darüber Jac. Bernays' Dialoge des Aristoteles pag. 30 ff. und Madvig im Exkurs VII zur Ausgabe von Cicero de Finibus. Leibniz selbst läßt sich darüber aus de Stilo philosophico Nizolii XVI. (Opera ed. Erdmann Nr. V. p. 63).

5) **Vorrede. S. 4.** Allerdings hat Aristoteles, wenn auch nicht die Seele überhaupt, so doch den Geist (oder die Vernunft, bei ihm *νοῦς*) mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen (v. d. Seele, Buch III, Kap. 4 § 11), indessen ist dies keineswegs in dem Sinne zu verstehen, daß das Denken bloß ein von außen aufnehmendes, der Geist ein bloß rezeptives Vermögen sein solle. Nach Aristoteles ist vielmehr der denkende Geist teils aufnehmend oder leidend, teils produktiv oder tätig, wie aus demselben dritten Buch von der Seele erhellt.

6) **Vorrede. S. 4.** Die Schulphilosophie, auf welche Leibniz sich hier wie im Verlauf seines Werkes noch öfters beruft, ging eben von den aristotelischen Bestimmungen aus. Sie nahm im allgemeinen eine dreifache Quelle der Erkenntnis an: 1. *experientia*, die Erfahrung durch die Sinne, 2. *ratio*, das logische Schlußvermögen, 3. *intellectus*, das Vermögen der Ideen, welches gerade der aus dem Innern für sich tätige, nicht aus der sinnlichen Erfahrung schöpfende Verstand (oder Geist) des Aristoteles ist.

7) **Vorrede. S. 5.** Die hier ausgesprochene Meinung, daß die Stoiker dem Geiste als solchem eigene, von der Erfahrung unabhängige Gemeinbegriffe unter dem Namen *προλήψεις*, zugeschrieben hätten, ist nicht haltbar. Vielmehr ließen die Stoiker die Be-

griffe, welche sie κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις nannten, aus den sinnlichen Wahrnehmungen mittels der Abstraktion hervorgehen. Also standen sie der Lockeschen Theorie viel näher, als der des Aristoteles; sie haben demgemäß auch das Erkenntnisvermögen im Sinne Lockes mit einer leeren Tafel verglichen (Plut. plac. philos. IV, 11). Wenn sie daher von „natürlichen" oder „eingepflanzten" Begriffen reden, verstehen sie darunter doch nur auf dem Wege der — natürlichen, jedem gleichen — Erfahrung aus der Sinnlichkeit gebildete Gemeinvorstellungen. Die stoische Erkenntnistheorie ward durch Vermittlung des Boethius die Quelle des mittelalterlichen Nominalismus.

8) **Vorrede. S. 5.** Schon hier deutet Leibniz auf seine im Verlaufe des Werkes näher begründete Einteilung der Wahrheiten in notwendige und tatsächliche (zufällige) hin. Die ersteren sind nach L. als die „ewigen Vernunftwahrheiten" teils logische Gesetze, teils allgemeine Begriffe, welche dem Geiste als solchem zukommen und aus ihm selbst entwickelt werden, um ins Bewußtsein zu gelangen; die letzteren, die faktischen Wahrheiten, sind aus dem Erfahrungsmäßigen und darum Tatsächlichen von uns durch Abstraktion gebildet. An diesen Gegensatz, dessen weitere Durchführung im zweiten Buch erfolgt, knüpfte Kant den des sogenannten apriorischen und aposteriorischen Denkens an, indem er dem ersteren den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit, dem letzteren den der Zufälligkeit und Tatsächlichkeit (Besonderheit) zuerteilte. (Vgl. Anm. 56.)

9) **Vorrede. S. 6.** Damit hat Leibniz seinen Gegensatz gegen Lockes Theorie am schärfsten bezeichnet: die Erfahrung kann der Natur der Sache nach niemals etwas schlechthin Allgemeines und Allgemeingültiges liefern, sie ist daher unfähig, den fundamentalen Wissenschaften der Logik, Metaphysik und Moral zum Unterbau zu dienen, die mit schlechthin allgemeinen Grundwahrheiten ausgerüstet sein müssen.

Wenn nun die Frage, wie diese reinen Vernunftwahrheiten im Bewußtsein entstehen und worin sie bestehen, auf die verschiedenste Weise beantwortet worden ist, so nimmt Leibniz an, daß dieselben mittels einer Entwicklung des Geistes aus sich heraus ins Bewußtsein gelangen. Dieser Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit (*a potentia ad actum*) geschieht bei Gelegenheit der sinnlichen Erfahrung, die dazu gewissermaßen den Anlaß oder die conditio sine qua non, nicht aber die zureichende Ursache abgibt. Leibniz verteidigt in diesem Sinne also das „Angeborensein" der Vorstellungen gegen Locke. Er übertreibt aber dies idealistische Prinzip insofern, als er eine absolute Spontaneïtät des Verstandes annimmt, während derselbe in seiner Entwicklung offenbar auf die Wechselwirkung mit der Erfahrung angewiesen ist, welche den Ausdruck unserer realen Beziehungen zu anderen Wesen bildet. Dem Inhalt nach sind in der Theorie Leibnizens die „ewigen" und „notwendigen" Vernunftwahrheiten die Prinzipien alles Wissens und liefern demnach nicht nur die Grundsätze der formalen Wissenschaften, wie der Logik und Mathematik, sondern auch der Metaphysik und Ethik.

10) **Vorrede. S. 7.** Den Gegensatz zwischen der menschlichen und tierischen Erkenntnis, dessen Erörterung in unserer Zeit zu interessanten Kontroversen geführt hat, hat H. S. Reimarus in seiner Schrift „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere" im 2. Kapitel besser als die meisten späteren Schriftsteller behandelt. Leibniz teilt, wie wir später sehen werden, keineswegs die Ansicht Descartes', daß die Tiere lebendige, aber seelenlose Automaten wären; er nimmt aber doch zwischen Tier- und Menschenseelen, wie der Text zeigt, eine spezifische Verschiedenheit an.

11) **Vorrede. S. 8.** „Intellektuell" ist hier als Gegensatz von „sinnlich" zu nehmen. Entweder, das will Leibniz sagen, verweilen wir mit unserer Aufmerksamkeit bei den sinnlichen Bildern, deren Quelle die sinnliche Wahrnehmung ist, oder bei den verstandesmäßigen (sprachgeformten) Vorstellungen, den

Denkbildern, zu deren Entstehung die Gemeinvorstellungen — Kant nannte sie Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes — erforderlich sind; Gemeinvorstellungen, welche der Erfahrung durch die Sinne nicht entstammen, sondern unserm Verstande als solchem zukommen und darum als „angeboren“ oder „eingepflanzt“ gelten müssen.

12) **Vorrede. S. 9.** Potentiell (oder virtuell) bedeutet als Gegensatz zu „aktuell“ das Real-Mögliche. Hier ist es das Vermögen, wodurch eine Substanz (die Seele) aus eigener Machtvollkommenheit in einen neuen Zustand als eine für sie neue Aktualität übergeht. Unsere Seele enthält unendlich viele Vorstellungen der Möglichkeit nach als Anlagen, Keime oder zurückgelassene Spuren und Reste früherer Tätigkeit, welche sie auf bestimmte Veranlassung verwirklicht, d. h. sich ins Bewußtsein ruft. Diese leibnizische Anwendung des — ursprünglich weiteren — aristotelischen Begriffs der Potenz auf die Seele ist für die neuere Philosophie höchst wichtig und fruchtbar geworden.

13) **Vorrede. S. 9.** Nach Plato stammen die Ideen, welche Gegenstand unseres vernünftigen Denkens sind, aus einer Anschauung, welche unsere Seele in ihrem vor- und überirdischen Dasein genossen hat. Diese Anschauung geht Platos Lehre zufolge auf die uns während unserer Präexistenz gegenwärtigen, wirklichen Vorbilder oder Urbilder (*παραδείγματα*) der Dinge, welchen Plato den Namen der Ideen (*εἴδη* oder *ἰδέαι*), d. h. eigentlich Gestalten (Prototype), gegeben hat. Plato nahm ferner an, daß der Mensch, durch einen vorweltlichen Sündenfall in dieses irdische Leben verstoßen, sich jener von ihm einst genossenen Anschauungen dunkel erinnere und die Gegenstände derselben in seinem Gedächtnisse so bewahrt habe, daß die Wiedererinnerung daran hier auf Erden mit Hilfe dialektischen Philosophierens hervorzutreten vermag. Nach Plato wären also die Ideen als die subjektiven Abbilder einer Welt idealer Wirklichkeit der Potenz nach in uns; es bedürfe aber der dialektischen Tätigkeit, um sie ins volle Bewußtsein zu rufen. Beim

Unglauben an die von Plato vorausgesetzte Wirklichkeit einer objektiven Ideenwelt bedeutet das Wort Idee nur noch das subjektive Denkbild des wirklichen Wesens der Dinge.

14) **Vorrede. S. 9.** Gesetzt nämlich, daß die Reflexion, welche bei Locke nur mit den Tätigkeiten des Innern als solchen zu tun hat, jenen weiteren Inhalt empfängt, der die „ewigen“ und „notwendigen“ Grundwahrheiten mit umfaßt, und auf welchen man in der Tat geführt wird, wenn man die Voraussetzungen und Modalitäten, unter denen jene Tätigkeiten vor sich gehen, ins Auge faßt.

15) **Vorrede. S. 10.** Diese Schrift Boyles ist betitelt: *dissertatio de intestinis motibus particularum solidorum quiescentium, in qua absoluta corporum quies in disquisitionem vocatur,* und findet sich im ersten Bande der *Opera varia* R. Boyles (Genevae, S. de Tournes, 1860. 4°.). Boyle bekämpft darin die Lehre von der absoluten Ruhe der Körper mit schlagenden Gründen.

16) **Vorrede. S. 10.** Die Atome nämlich werden durch eine ihnen fremde Kraft in Bewegung gesetzt, während die leibnizischen Monaden das Prinzip der Bewegung (als *force active*) in sich haben.

17) **Vorrede. S. 11.** Hier erhellt der Ursprung und Sinn der später vielfach bekämpften Lehre Leibnizens, daß die sinnliche Erkenntnis verworren sei. Die Erscheinungen, welche der subjektive Ausdruck der spezifischen Sinnesenergien sind, wie Farben, Töne, Gerüche usw., widerstehen jeder weiteren Analyse und sind darum, wenn auch in ihrer Gesamtheit einheitlich klar, doch ihren einzelnen Elementen nach unauflöslich und insofern verworren. So ist die grüne Farbe etwas für unsere Empfindung Einheitliches und Klares, besteht aber aus Elementen des Blauen und Gelben, die unsere Augen nicht zu unterscheiden vermögen; so entspringt der Schall z. B. eines abge-

schossenen Gewehrs, der als ein Einzelnes und Homogenes unsern Ohren erscheint, aus vielen Elementen bewegter Luftteilchen usw.

18) **Vorrede. S. 11.** Vgl. Hippokrates *περὶ τροφῆς* § 23 (*Littré, Oeuvres d'Hippocrate. Tom. IX. p. 106*): *ξύρροια μία, ξύμπνοια μία, ξυμπαθέα πάντα κ. τ. λ.* Leibniz las wahrscheinlich *ξύμπνοια πάντα* mit Auslassung der dazwischen fehlenden Worte *μία-ξυμπαθέα*, indem er *ξύμπνοια*, welches im hippokratischen Texte Substantiv ist, als Adjektiv faßte. Hippokrates hat einmal den einzelnen menschlichen Körper *σύμπνουν*, d. h. in sich übereinstimmend, *sibi conspirans*, genannt; als Beiwort des Universums kommt *σύμπνους* bei Plutarch de Fato gegen den Schluß der Abhandlung vor.

19) **Vorrede. S. 12.** Hinlänglich deutlich nämlich, um ins Bewußtsein zu gelangen oder mit andern Worten kräftig genug, um eine Tätigkeit des Innern hervorzurufen, deren wir uns bewußt werden.

20) **Vorrede. S. 12.** Anspielung auf Bayle, welcher in dem berühmten Artikel „Rorarius“ seines Wörterbuchs die Leibnizsche Hypothese einer eingehenden Besprechung unterzogen und deren Vorzüge anerkannt hat. (Vgl. Anm. 45, S. 17.)

21) **Vorrede. S. 13.** Pneumatik kommt in dieser Bedeutung — als Lehre vom Geiste — schon bei Alsted vor, wie dessen Enzyklopädie (Herborn 1630) ausweist. Der Ursprung dieses Gebrauchs ist nicht in der klassischen Literatur, sondern in der neutestamentlichen Sprache zu suchen. Neben dieser Bedeutung von Pneumatik, welche auch Steph. Chauvin in seinem *Lexicon philosophicum* (Leovardiae, 1713) adoptiert und mit Pneumatologie und Pneumatosophie erläutert, läuft eine andere her, welche Pneumatik als die Lehre von der Luft und deren Eigenschaften faßt.

22) **Vorrede. S. 13.** Leibniz leitet dies Gesetz, welches seitdem weniger in der Psychologie als in der Physik eine Rolle gespielt hat, von seinem Prinzip des

zureichenden Grundes ab. Er hat es zuerst, wie er hier erwähnt, in einem Briefe an Bayle (*Nouvelles de la république des lettres p. Bayle.* Amsterdam, 1687) aufgestellt, und außer in mehreren Stellen unserer Schrift besonders in einem Briefe an einen Ungenannten vom 16. Oktober 1707 erläutert, den Guhrauer in seiner Biographie Leibnizens, Bd. I, Anmerkungen S. 31 bis 33 wiedergibt. An einer späteren Stelle darüber mehr.

23) **Vorrede. S. 14.** Dies ist das Prinzip der individuellen Verschiedenheit (*principium indiscernibilium*), welches nach den Grundsätzen des Widerspruches und des zureichenden Grundes bei Leibniz als drittes, leitendes Vernunftprinzip erscheint. Er leitet dasselbe aus dem Satze vom zureichenden Grunde in seinem fünften Schreiben an Clarke § 21 (Erdm. S. 765) so ab: In der Natur sind nicht zwei wirkliche Dinge, von denen das eine von dem andern gänzlich ununterscheidbar wäre, vorhanden. Denn in diesem Falle würden Gott und die Natur ohne Grund handeln, wenn sie das eine ganz anders als das andere behandelten. Also folgt, daß Gott nicht zwei Teile der Materie hervorbringt, welche unter sich vollkommen gleich und entsprechend wären. Ganz ähnlich drückt sich Leibniz in den *Principia philosophiae ad principem Eugenium* § 9 (Erdmann Nr. LXXXVIII. S. 705) und auch sonst noch darüber aus.

24) **Vorrede. S. 14.** Beim Abstrahieren, dies will Leibniz sagen, ist es erlaubt, von gewissen Eigentümlichkeiten oder Eigenschaften des Gegenstandes für den Augenblick abzusehen, um anderes dafür besser und aufmerksamer in Betracht ziehen zu können. Aber dabei darf nicht vergessen werden, daß man sich von der Wirklichkeit entfernt hat und dieselbe im Bewußtsein immer nur teilweise sich vorstellt.

25) **Vorrede. S. 14.** Sofern die körperliche Natur der mathematischen Regelmäßigkeit niemals ganz genau entspricht, wie z. B. genau genommen, es in der Welt keinen ganz regelmäßigen Kreis, keine vollkommene Kugel usw. gibt.

26) **Vorrede. S. 16.** Darunter versteht Leibniz diejenigen, welche nach Widerlegung der von der Schulphilosophie aufgestellten Scheingründe für die Unsterblichkeit letztere leugnen zu dürfen glaubten. Sonst werden sie von ihm auch Freigeister genannt.

27) **Vorrede. S. 17.** Von der substantiellen Einheit des tätigen Verstandes (*νοῦς ποιητικός* der Aristoteliker) ausgehend, leugnet Averroës die Unsterblichkeit der individuellen Seelen, welche er nach dem Tode der Menschen in jene universelle Substanz des tätigen göttlichen Verstandes wieder zurückgehen läßt. Dieser Leugnung der Unsterblichkeit durch Averroës und dessen Anhänger, welche später als ein Hauptzug des schon von Thomas von Aquino bekämpften Averroïsmus hervortrat, nähern sich auch die Mystiker und Quietisten. Letztere waren zu Leibnizens Zeit besonders die Anhänger der M. de Guyon, welche „vom Übermaß der göttlichen Gnade bersten“ wollte, und die der Ant. Bourguignon, über welche L.s Brief CXLIV bei Feder (S. 459) zu vergleichen ist.

28) **Vorrede. S. 18.** Stillingfleet, Bischof von Worcester, einer der berühmtesten theologischen Kontroversisten seiner Zeit, griff Locke an wegen dessen Schrift: *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures.* (Bd. VI der Gesamtausgabe v. J. 1824.) Zwischen beiden entspann sich infolgedessen eine Polemik in mehreren Schriften, die bis zum Tode Stillingfleets (1699) gewechselt wurden. (Näheres bei Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Buch II, Abschn. I, Kap. II, S. 166 ff., sowie in Lockes *Life by Lord King.* 2. ed London, 1830. Bd. I, S. 359 ff., wo auch ein Brief Leibnizens mitgeteilt ist, aus dem hervorgeht, daß er schon während des Streites zwischen Locke und Stillingfleet denselben mit reger Teilnahme verfolgte.) Eingehend handelt darüber Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz.* Paris, 1854, Introduktion S. 62 ff., und teilt S. 1—26 einen von Leibniz gemachten Auszug des Stillingfleetschen Werkes mit.

29) **Vorrede. S. 19.** Die französische Übersetzung, von der hier die Rede ist, wurde von Coste (unter Mitwirkung Lockes) verfaßt. Sie erschien 1700; dann 1729 und 1742 wieder. Leibniz pflegt sich bei seiner Polemik gegen Locke an diese durch zwei Kapitel vermehrte französische Übersetzung zu halten. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß Locke, noch ehe er sein Werk in englischer Sprache (1690) publizierte, einen kurzen Überblick desselben in französischer Sprache in Leclerks *Bibliothèque universelle* Bd. 8 (v. J. 1688) erscheinen ließ.

30) **Vorrede. S. 19.** Aus dem lateinischen *Versus memorialis: omnia jam fient, fieri quae posse negabam,* der den Tristien des Ovidius (Bd. I, eleg. VIII, v. 7) entnommen ist.

31) **Vorrede. S. 20.** Wie auch aus den folgenden Zitaten Leibnizens erhellt, hatte der Streit Lockes mit diesem ihm in philosophischer Hinsicht gar nicht gewachsenen Gegner wenigstens das Gute, Locke zur weiteren Explikation, resp. Limitation seiner Ansichten zu bringen, ähnlich wie dies bei Leibniz in dessen Kontroverse mit Ant. Arnauld der Fall war. (Vgl. die Einleitung zum 5. Bande der philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Herausgegeben von C. G. Gerhardt, Berlin, 1882.)

32) **Vorrede. S. 24.** Die mittelalterlichen Philosophen sprachen wohl von solchen „verborgenen“ Eigenschaften (*qualitates occultae*).

33) **Vorrede. S. 25.** Leibniz bedient sich der Polemik Stillingfleets gegen Locke, welche besonders deswegen interessant ist, weil sie die Unsicherheit des letzteren in bezug auf die wichtige Frage von der Substantialität der Seele zeigt, um daran den Satz zu knüpfen, daß die Seele immateriell sein müsse. Locke selbst, so argumentiert er, hat anerkannt, daß das Denken nicht als Modifikation der Materie begreiflich sei oder daß mit anderen Worten das denkende Wesen kein bloßer Mechanismus sein könne; also ist

die Seele als etwas Immaterielles zu betrachten, da der Gedanke, Gott möge durch ein Wunder der Materie das Denken beigelegt haben, eine unzulässige Ausflucht ist. Im vierten Buche kommt Leibniz auf diesen Gegenstand zurück.

34) **Vorrede. S. 27.** Bellarmin, welcher in seiner Schrift vom Fegefeuer Buch II, c. 10—12 die Frage nach der Art des Brennens im Purgatorium erörtert, lehrt, daß das Feuer desselben zwar ein körperliches sei, aber nach dem Zeugnis des heiligen Augustin die Seelen doch auf wahre, wenngleich wunderbare Weise brenne. Man könne dies freilich in diesem Leben ebensowenig verstehen, wie die Wechselwirkung von Leib und Seele usw.

35) **Vorrede. S. 28.** In R. Fludds *Philosophia Mosaica* (Goudae, 1638) und ebenso in seiner „*utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*“ (Oppenhemii, 1617) erscheint Gott als das belebende und bewegende Prinzip der Dinge, indem alle Kraft von ihm auf die Materie in wunderbarer Weise ausströmt, um aus der dadurch geschehenen Differenzierung nachher wieder zur Einheit zurückzukehren.

36) **Vorrede. S. 28.** Vermutlich denkt Leibniz dabei an die sogenannten Elementargeister, über welche von den „Philosophen und Ärzten der Vergangenheit“ besonders Theoph. Paracelsus gehandelt hatte, sowohl in seiner *philosophia sagax* als in einem besonderen Buche (*de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris*) oder auch an den „*spiritus familiaris*“ anderer, wie des italienischen Philosophen und Arztes Hieronymus Cardanus, der im 47. Kapitel seiner interessanten Selbstbeographie diesen Gegenstand bespricht und dabei wunderliche Erlebnisse seiner eigenen Vergangenheit erzählt.

37) **I. Buch. K. 1. S. 29.** Gemeint ist Nic. Malebranche, dessen Werk: *de la recherche de la vérité*, zuerst 1674, am vollständigsten 1712 erschienen, von cartesianischer Basis aus zu einer theosophischen Er-

kenntnislehre fortgeht. L. hat sich viel mit Malebranche und dessen Schriften beschäftigt. (Vgl. Erdm. Nr. LXVI. p. 450. [Vgl. Raspe S. 489.] Erdm. Nr. LXXXV. S. 690. Eb. Nr. XCI. S. 722. Eb. Nr. XCV. S. 736 usw.)

38) **I. Buch. K. 1. S. 29.** Der hier genannte Bernier (François) ist derselbe, welcher durch Reisewerke sich bekannt gemacht hat; das Werk desselben, auf welches Leibniz anspielt, heißt *Abrégê de la philosophie de Gassendi.* Es erschien zuerst in Lyon im Jahre 1678 in acht Bänden, dann im Jahre 1684 in sieben Bänden. Bernier folgte mit Gassendi in der Naturphilosophie den atomistischen Ansichten Epicurs, ohne deren Konsequenzen für die Ethik mit in den Kauf nehmen zu wollen.

39) **I. Buch. K. 1. S. 30.** Lady Masham war eine der intimsten und treuesten Freundinnen des Philosophen, den sie die letzten Jahre vor seinem Tode auf ihrem Landsitze bei sich behielt und in der seinem Tode vorhergehenden Krankheit treulich pflegte. Sie starb 1708. Die Details gibt die Biographie Lockes von King. Leibniz erhielt von Lady Masham das Buch ihres Vaters (*Systema intellectuale hujus universi*), wie er Remond de Montmort schreibt (Dutens, Bd. V, p. 25. Vgl. Bd. VI, p. 284).

40) **I. Buch. K. 1. S. 30.** Dies große Werk des der platonischen Schule von Cambridge angehörenden Cudworth, dessen Grundzug die Verteidigung des Theismus und Geltendmachung einer spiritualistischen Weltansicht bildet, erschien zuerst zu London im Jahre 1678 und ist in Deutschland besonders durch Mosheims lateinische Bearbeitung (zuerst Jena 1733 gedruckt) bekannt geworden.

41) **I. Buch. K. 1. S.30.** Damit sind die *objectiones quintae* gegen Descartes' *Meditationes de prima philosophia* gemeint, welche allerdings eine Reihe sehr scharfsinniger Einwürfe enthalten und Descartes viel zu schaffen machten.

42) **I. Buch. K. 1. S. 31.** Damit scheint Leibniz einen wohl zu beherzigenden Wink über seinen eigenen Entwicklungsgang zu geben, wenn wir ihn auch nicht schlechthin mit der Gesprächsperson Theophil identifizieren wollen. Leibniz ging, wie aus der Biographie zu ersehen ist, vom Rechtsstudium aus, welches ihm zunächst zu einem tieferen Eingehen auf die ethischen Begriffe Anlaß gab, während das Studium des Cartesius ihn den physischen und mathematischen Problemen näher brachte, die er dann später, namentlich seit seinem Aufenthalt in Paris, so gründlich bearbeitet hat.

43) **I. Buch. K. 1. S. 31.** Wir haben hiermit das Zeugnis Leibnizens, daß er allerdings in seiner Jugend dem Cartesianismus angehangen habe, aber dann wieder von demselben, in Anbetracht der gleich darauf im Texte erwähnten Schwierigkeiten und Mißstände dieses Systems, abgefallen sei. Es stimmt damit die bekannte in einem Briefe an Remond de Montmort 1714 getanene Äußerung (Erdm. S. 702): „Ich erinnere mich, im Alter von fünfzehn Jahren im Rosental bei Leipzig auf einem Spaziergang überlegt zu haben, ob ich die substantiellen Formen (der älteren Schulphilosophie) beibehalten sollte. Endlich siegte der Mechanismus (des cart. Systems) und führte mich zu mathematischen Studien.“ Er nennt daher ebendaselbst die cartesische Philosophie das „Vorzimmer der Wahrheit“. Auch der übrige Teil des Briefes wirft viel Licht auf die Entwicklungsgeschichte des Philosophen und damit auf die folgenden Worte unseres Textes.

44) **I. Buch. K. 1. S. 31.** Leibniz meint damit die in der Biographie erwähnten Abhandlungen, welche er zur Bekanntmachung und Verteidigung seines Systems der prästabilierten Harmonie veröffentlicht hatte.

45) **I. Buch. K. 1. S. 31.** In diesem Artikel, worin das zuerst 1648, dann 1654 zu Amsterdam erschienene Buch des italienischen Prälaten zugunsten der Vernunft der Tiere (*animalia bruta saepe ratione melius uti homine*) den Ausgangspunkt einer mit großer Ge-

lehrsamkeit durchgeführten Abhandlung über die Seele der Tiere bildet, und der besonders gegen die Leugnung der Tierseele seitens der Cartesianer gerichtet ist, wird Leibnizens mit großen Ehren gedacht, und dessen Hypothese über die Tiermonaden aus dem Journal des Savants (Juni 1695 S. 449 ff.) als das beste Auskunftsmittel gegen die verschiedenen wider die Annahme von Seelen der Tiere gerichteten Angriffe angeführt. (Vgl. Anm. 20, S. 11.)

46) **I. Buch. K. 1. S. 31.** Es ist ein Grundzug des Leibnizschen Denkens, jedem philosophischen Systeme eine relative Wahrheit zuzuschreiben und demgemäß ihm eine gute Seite abgewinnen zu wollen, um mittels Harmonisierung dieser verschiedenen Elemente die möglich beste Weltanschauung zustande zu bringen. Leibniz kann sich in der Tat rühmen, Momente aller der im Texte genannten Lehren für sein eigenes System verwertet zu haben.

47) **I. Buch. K. 1. S. 31.** Anspielung auf die vielen Streitigkeiten, welche innerhalb der cartesischen Schule und gegen dieselbe über diesen Punkt geführt worden waren. Über diese hinaus gelangte Leibniz zur prästabilierten Harmonie, welche anzunehmen nach ihm „die natürliche Folge des Satzes von der Erhaltung der Kraft und von der Erhaltung der Richtung der Kraft ist.“ Leibniz drückt sich darüber öfters so aus, daß Descartes selbst auf die prästabilierte Harmonie hätte kommen müssen, wenn er neben dem Gesetze von der Erhaltung der Quantität der Kraft auch das von der Erhaltung der Richtung der Kraft gekannt hätte (z. B. *Sur le principe de vie.* Erdm. Nr. LX. S. 430). Man vergleiche W. Sigwart, die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie. Tübingen, 1822. S. 110—112, 117—118, 121, 132 usw.

48) **I. Buch. K. 1. S. 32.** In ihren 1690 erschienenen *opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recentissimae.*

49) **I. Buch. K. 1. S. 32.** Die Lehre von der Allbeseeltheit der Welt, welche unter den Neueren Jord.

Bruno (*de la causa* Bd. II, S. 239—241. Ausgabe von Wagner) und Spinoza (Ethica L. II, pr. 13 Schol.) vertraten, knüpfte sich teils an die Theorie der plat. Weltseele, teils an pantheistische Tendenzen an. Beiden Irrtümern will Leibniz durch seine Monadenlehre ausweichen, welche die durchgängige Beseeltheit der Substanzen nicht pantheistisch, sondern individualistisch faßt. Über die beiden dabei von ihm erwähnten Philosophen später.

50) **I. Buch. K. 1. S. 32.** Siehe Anm. 47, S. 17. Der Archeus, ein Wahngebilde der alchymistischen Geistertheorie, haust nach Paracelsus, aus dem Leibniz ihn bezogen und in der Erinnerung behalten zu haben scheint, im Magen des Menschen, um bei der Verdauung eine wichtige Funktion auszuüben. —

Das gleich darauf folgende: *Morte carent animae*, kommt in der Rede des Pythagoras bei Ovid vor (*Metamorphoseon Lib. XV. v. 158*).

51) **I. Buch. K. 1. S. 32.** Die körperliche Organisation steht mittels der vorherbestimmten Harmonie mit unserer Seelentätigkeit, der nach Leibniz absolute Spontaneïtät zukommt, in Übereinstimmung und stört oder beeinflußt sie daher nicht.

52) **I. Buch. K. 1. S. 33.** Der Satz vom Mikrokosmus, daß jeder Teil des Weltalls (oder jede Monade) das Universum repräsentiere, kehrt häufig bei Leibniz wieder. So in den *Princ. Phil. ad princ. Eug.* § 65 (Erdm. S. 710), *Système nouveau de la nature* (Erdm. S. 128) usw.

53) **I. Buch. K. 1. S. 33.** Von Leibnizens eingehender Beschäftigung mit den Schriften Spinozas legen manche seiner neuerdings veröffentlichten Papiere beredtes Zeugnis ab. (Vgl. A. Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz.* Paris, 1854 bis 1857.) Gleichwohl ist es nicht richtig, Leibnizens System für einen unvollkommen überwundenen Spinozismus zu erklären, da die Anschauungen beider Philosophen schon bei dem Fundamentalbegriffe ihrer Systeme, dem der Substanz, sich voneinanderscheiden.

54) **I. Buch. K. 1. S. 35.** Über den Gedankengang, welcher Leibniz zur Annahme dieser Lehre von der reinen Spontaneïtät des Geistes vermocht hat, ist die Einleitung zu vergleichen (S. XXVIII ff.).

55) **I. Buch. K. 1. S. 35.** Es ist bemerkenswert, daß schon Leibniz sich hier des Vergleichs mit Copernicus bedient, den bekanntlich später Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, nämlich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe, in einer längeren Anmerkung wiederholt und berühmt gemacht hat.

56) **I. Buch. K. 1. S. 36.** Man vergleiche, was Leibniz schon früher (Vorr. S. 5 ff. Anm. 8) darüber gesagt hat; er kommt auf diesen Gegensatz der Vernunft- und tatsächlichen Wahrheiten noch oft zurück, hat aber die genaueren Bestimmungen über die ersteren leider nirgends getroffen, auch kein ganz sicheres Kriterium dafür, was eine Vernunftwahrheit sei, angegeben. Erst Kant hat sich dieser Mühe unterzogen, indem er freilich einerseits das Gebiet der Vernunftwahrheiten bedeutend einschränkte, anderseits gegen Leibniz der Vernunft als solcher fertige Begriffe zuerkannte, aus denen Vernunftwahrheiten entspringen sollen.

57) **I. Buch. K. 1. S. 37.** Hiermit sind spätere Arminianer gemeint, da die Häupter dieser Religionspartei, wie Episcopius, Limborch, J. Clericus, ähnlich wie Descartes und Leibniz selbst, eine Gotteserkenntnis aus natürlicher Vernunft annehmen.

58) **I. Buch. K. 1. S. 38.** Enthymema ist ein abgekürzter Schluß, in welchem eine der Prämissen nicht ausgedrückt wird, also aus dem Bewußtsein ergänzt werden muß, in dem sie dabei als vorhanden vorausgesetzt wird.

59) **I. Buch. K. 1. S. 38.** Das französische *souvenir* (sich erinnern) aus *subvenire* gemacht, heißt ursprünglich: zu Hilfe kommen. Der von der Herbartschen

Philosophie eingeführte Ausdruck der Hilfe konnte leider nicht benutzt werden, da sonst das Wortspiel ganz verloren gegangen wäre.

60) **I. Buch. K. 1. S. 39.** Dies geschieht in dem „Menon“ betitelten Dialoge (S. 82 *B* bis S. 85. Steph.).

61) **I. Buch. K. 1. S. 45.** In den von Thomas herausgegebenen *institutiones peripateticae* l. V., *ad mentem K. Digbaei*, aber besonders in dessen „*demonstratio immortalitatis animae rationalis*“ (Francofurti, 1664; die erste Ausgabe erschien zu Paris, 1655) tract. I, cap. 3 (S. 26 ff.); welchem letzteren Werke das erstere angehängt ist.

62) **I. Buch. K. 1. S. 48.** Das „natürliche Licht“ (*lumen naturae*) wird von den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern des Mittelalters im Gegensatz zum „Licht der Gnade (*lumen gratiae*) zur Bezeichnung der von der Natur allen Menschen als solchen gegebenen Vernunfterkenntnis gebraucht.

63) **I. Buch. K. 1. S. 48.** Als Kriterium für die angeborenen Wahrheiten stellt Leibniz hier ein unmittelbares Bewußtsein auf, wie Spinoza sagte: die Wahrheit bezeugt sich selbst und ihr Gegenteil (*verum est index sui et falsi*). Dies ist die Konsequenz der Descartesschen Lehre von der „klaren und deutlichen“ Erkenntnis, sowie der von der Intuition, durch welche wir uns der Wahrheit unmittelbar als solcher bewußt werden. (Cart. Princ. Phil. I. § 45. Reg. ad dir. ing. III. p. 6. IV. p. 9. VI. p. 14 usw.) Vgl. das IX. und XI. Kapitel des vierten Buches unserer Schrift.

64) **I. Buch. K. 2. S. 53.** Der theoretischen Grundwahrheiten werden wir uns unmittelbar als solcher bewußt; anders ist es mit den praktischen; Lust und Unlust werden als solche freilich unmittelbar empfunden, aber um zu finden, was sie sind, d. h. welches ihre Wesenheit ist, bedarf es nachkommender Überlegung.

65) **I. Buch. K. 2. S. 56.** Unter dem Instinkt versteht Leibniz hier eine bestimmte Neigung zu einer

gewissen Handlungsweise, die aus dem Bedürfnisse entspringt und dasselbe zu befriedigen dient. „Instinktmäßige“ Wahrheiten gehen also auf unser Naturell zurück und sind darum, der allgemeinen Ansicht Leibnizens gemäß, angeborene Wahrheiten.

66) **I. Buch. K. 2. S. 57.** In der Geschichte der Jncas von Peru, von der im Jahre 1787 eine deutsche Übersetzung, von G. E. Böttger verfaßt (Nordhausen, Groß), erschienen ist.

67) **I. Buch. K. 2. S. 57.** Diese unsaubere Geschichte findet sich in dem sehr interessanten, selten gewordenen Buche: Mart. a Baumgarten in Breitenbach *peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palaestinam et Syriam* (Noribergae ex off. Gerlachiana p. P. Kauffmannum, 1694. 4⁰). L. II. c. 1. p. 73.

68) **I. Buch. K. 2. S. 58.** Die Zitate dieses Abschnittes finden sich: die Züge des natürlichen Gesetzes usw. im Brief a. d. Römer Kap. I, v. 19. Das *parcit cognatis maculis* bei Juvenal Sat. 15, v. 159. Die schöne Sentenz des römischen Juristen Florentinus in den Digest. I, 1, 3. Die von Tacitus nach Plato erwähnten *laniatus et ictus* (Annalen 6, 6) beziehen sich auf des griechischen Philosophen Dialog Gorgias, S. 524 *E* (Steph.).

69) **I. Buch. K. 2. S. 59.** Zu einem ähnlichen Resultat gelangt, ganz unabhängig von Leibniz, der scharfsinnigste der englischen Philosophen, Dav. Hume, in seiner Untersuchung über die Moralprinzipien (Absch. I). „Vernunft und Gefühl, sagt derselbe, haben fast an allen moralischen Entschließungen gemeinschaftlich Teil. Es ist wahrscheinlich, daß das Endurteil, das Charaktere und Handlungen für liebens- oder hassenswert, für preiswürdig oder tadelnswert erklärt, welches ihnen das Gepräge der Ehre oder der Schande, des Beifalls oder des Tadels aufdrückt, welches die Sittlichkeit zu einem tätigen Grundsatze macht und in die Tugend unsere Glückseligkeit und in das Laster unser Elend setzt, es ist wahrscheinlich, sage ich, daß dies

Endurteil von einem inneren Sinne oder Gefühle abhange, welches die Natur unserm ganzen Geschlechte allgemein gemacht hat. — Aber um diesem Gefühl den Weg zu bahnen, und den Menschen eine gehörige Einsicht des Gegenstandes zu geben, finden wir, daß oft viele Vernunftschlüsse vorangehen müssen und daß es nötig ist, genaue Unterscheidungen zu machen, richtige Folgerungen zu ziehen, entfernte Vergleichungen anzustellen, verwickelte Verhältnisse zu untersuchen und allgemeine Begebenheiten festzustellen und zu bestimmen." Diese Überzeugung, daß die Quelle des sittlichen Urteils, der sittlichen Wertschätzung und darum des sittlichen Handelns eine von der Anerkennung des bloß theoretisch Wahren und Falschen, wie z. B. mathematische oder physikalische Sätze sind, verschiedene sei, tritt auch bei Kant und Herbart hervor.

70) **I. Buch. K. 2. S. 60.** Gefühl ist hier nicht im Sinne der sinnlich-psychischen Empfindung, sondern in der freilich oft gebrauchten Bedeutung eines verworrenen Komplexes von Vorstellungen genommen, der das Gemüt beschäftigt und darum häufig auch zum Handeln treibt. Gefühle dieser Art können durch Selbstbesinnung in mehr oder weniger klare und deutliche Vorstellungen aufgelöst werden, was zur Prüfung und richtigen Schätzung ihres Inhalts notwendig ist. Leibniz nun scheint alle Gefühle ohne Ausnahme für dergleichen unentwickelte Vorstellungen (und Urteile) zu halten.

71) **I. Buch. K. 2. S. 63.** In der Schrift *de veritate* (zuerst Paris, 1624), dann in der *de religione laici* p. 76 hat Lord Herbert v. Cherbury diese fünf Grundsätze aufgestellt, welche auch von den späteren Deisten als der Inhalt des Glaubensbekenntnisses der natürlichen Religion festgehalten wurden. Herbert nennt sie *notitiae communes* (d. h. allgemein zugestandene Erkenntnisse).

72) **I. Buch. K. 2. S. 64.** Die Definition des Aristoteles besagt, daß die Tugend eine Fertigkeit

sei (Eth. Nic. II, 6) und wiederum, daß sie die vernunftgemäße Tätigkeit sei (Eth. I, 6). Die Bekämpfung der Leidenschaften ist nach Aristoteles nicht die Aufgabe der Tugend schlechthin, sondern allein der ethischen (oder praktischen) Tugend.

73) **I. Buch. K. 2. S. 65.** Diese Verse Boileau-Despréaux' aus dessen 8. Satire (v. 62 ff.), lauten in den verschiedenen Ausgaben sehr verschieden.

74) **I. Buch. K. 2. S. 67.** Hier zeigt sich wieder das oben in der Anm. 46, S. 17 Bemerkte, daß Leibniz aus allen Philosophen Nutzen zu ziehen und sie „nach ihrer besten Seite" zu verwerten liebt.

75) **I. Buch. K. 2. S. 67.** Diese Anekdote gibt die Chronik des Idatius (Kap. 62); der betreffende König der Vandalen heißt Chrocus, welcher mit den Sueven und Alanen bei Mainz den Rhein überschritten und dem schlimmen Rate seiner Mutter folgend, in Deutschland wie in Gallien auf das fürchterlichste gehaust haben soll. (Vgl. Bouquet, *Rerum Gall. et Franc. scriptores.* Tom. II, p. 464.)

76) **I. Buch. K. 2. S. 69.** Wenn auch im Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Seins, des eigenen Seins nämlich, mitgesetzt ist, so ist dadurch einerseits der Begriff des Seins (oder der Substanz schlechthin) noch nicht unmittelbar gegeben, anderseits immer erst eine innere Erfahrung, keine „ewige Wahrheit" gewonnen. Übrigens liegt die Beziehung dieser Äußerungen zur Kantschen Kategorienlehre sehr nahe.

77) **I. Buch. K. 2. S. 70.** Was den Atheismus der Wilden anbetrifft, so wird man wohl tun, nach Leibnizens Beispiele anders zu urteilen. Die meisten wilden Völker sind Trümmer von Menschenstämmen, von denen manche einst höher entwickelt waren, also im Verkommen begriffene Reste. Demgemäß pflegt ihre religiöse Anschauung in oberflächlichen und oft gräulichen Aberglauben ausgeartet zu sein, welcher aber immer noch die Anerkennung einer einst vielleicht

klarer umfaßten höheren Welt, wenn auch in fratzenhafter Verzerrung, darstellt. Noch ein anderer Umstand ist wohl zu erwägen. Der Bekehrungseifer der christlichen Missionare hat die Wilden längst gelehrt, ihre Götzen zu verleugnen und deren Bilder zu verstecken, um sich nicht Verfolgung von seiten der Europäer zuzuziehen. Sie verleugnen ihre Religion, um derselben um so sicherer nachgehen zu können. In dieser Beziehung ist selbst ein Mann wie Azara getäuscht worden — halbgebildeter Reisender und Missionare, die von wissenschaftlicher Ethnologie und Anthropologie keinen Begriff haben, gar nicht zu gedenken.

78) **I. Buch. K. 2. S. 70.** Hiermit ist Johann Ludwig Fabricius gemeint; das angeführte Buch erschien im Jahre 1662.

79) **I. Buch. K. 2. S. 74.** Diese Geschichte, von der Leibniz sicherlich die richtige Erklärung gibt — denn es steht aus vielen Beispielen fest, daß das Gedächtnis unter gewissen Umständen im Schlaf erwacht, während es im Wachenden schläft —, ist in den Scaligerana s. v. Bened. Brugnolus weitläufig erzählt mit Anführung der Elegie des Scaliger Vaters (Ausgabe v. Köln, 1695, S. 69—71), aus der hervorgeht, daß der Dichter derselben keinen Zweifel hegte, von dem Geiste des Brugnolus besucht worden zu sein.

80) **II. Buch. K. 1. S. 76.** Die äußeren Gegenstände bedürfen, um erkannt zu werden, eines Mediums, nämlich der Sinnesorgane, während die ewigen Wahrheiten dem Geiste immanent und unmittelbar gegeben sind. (Vgl. Anm. 63.) Im vierten Buche (Kap. 9 und 11) wird dies von Leibniz weiter ausgeführt. Dem hier aufgestellten Gegensatze mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis entspricht bei Kant der des aposteriorischen und apriorischen Erkennens.

81) **II. Buch. K. 1. S. 76.** Es ist bereits von der Ansicht Leibnizens, daß jede Monade, insbesondere die menschliche Seele, ein Spiegel des Universums sei, als

einem Grundgedanken seines Systems die Rede gewesen. Sofern nun die Vorstellungen deutliche sind, d. h. wohl voneinander zu unterscheidende und daher methodisch zu entwickelnde, gibt nach ihm die Seele das Bild des im göttlichen Geiste lebenden geistigen Urbildes der Welt wieder, jenes idealen Universums, welches als die „beste Welt" von Gott gedacht und aus seiner Güte verwirklicht worden ist; sofern wir aber verworrene Vorstellungen hegen, gleicht die Seele der räumlich und zeitlich auseinanderfallenden Erscheinungswelt.

82) **II. Buch. K. 1. S. 77.** Alle äußere Erscheinung und Relation der Dinge zueinander beruht auf der inneren, individuellen Tätigkeit jedes einzelnen derselben. Diese letztere faßt Leibniz als Vorstellen oder nach Analogie des Vorstellens. Wir können demnach sagen: nach Leibniz beruht die äußere Veränderung — das scheinbare Geschehen — auf derjenigen inneren Veränderung im Zustande der Substanzen, welche wir Vorstellen nennen und die das wirkliche Geschehen ist.

83) **II. Buch. K. 1. S. 77.** Abschwächung des aristotelischen Begriffs der Potenz (*δύναμις*), welcher bei seinem Urheber die reale Möglichkeit oder das eigentliche Können bedeutet.

84) **II. Buch. K. 1. S. 79.** Die von Leibniz hier angedeutete und schon oben S. 14 erwähnte, für die Psychologie hochwichtige Lehre von den unbewußten Vorstellungen wird von ihm auch sonst oft hervorgehoben, besonders in seinen späteren Schriften, so in der Monadologie (*Princ. philos. ad princ. Eugen.* Erdm. Nr. LXXXVIII, S. 705, § 14, § 20—23) und in Briefen, wie bei Kortholt Epist. Leibn. T. IV, p. 406.

85) **II. Buch. K. 1. S. 80.** Locke führt diesen Schriftsteller nicht an; mit Recht protestiert aber Philaleth gegen des letzteren Insinuation, daß von den Parteigängern Lockes angenommen werde, die Seele höre während des Schlafes auf zu existieren, da sie

dann zu denken aufhöre. Locke verwahrt sich in der betreffenden Stelle (B. II, K. 1, § 10) ausdrücklich gegen diese Folgerung.

86) **II. Buch. K. 1. S. 82.** Von den Dioskuren Castor und Pollux war der erstere, als von sterblichem Vater erzeugt, sterblich und im Zweikampfe erschlagen worden. Da nun sein Bruder Pollux, den Zeus in den Himmel versetzen wollte, sich von jenem nicht trennen und lieber die Unsterblichkeit entbehren mochte, bestimmte Zeus, daß sie beide abwechselnd einen Tag in der Oberwelt, einen Tag in der Unterwelt vereint zubringen sollten. In letzterem Zustande sind sie nach antiker Ansicht bloße Schatten ohne Körper.

87) **II. Buch. K. 1. S. 84.** Buridan, ein Okkamist, gestorben um 1350 als Rektor der Universität zu Paris, soll in seinen Untersuchungen über die Frage des Indeterminismus oder Determinismus des Willens das Beispiel eines Esels angewendet haben, der zwischen zwei ganz gleichen Bündeln Heu (oder zwei ganz gleichen Wiesen), in gleicher Entfernung befindlich unbeweglich stehen bleiben und eher verhungern, als sich entscheiden würde; doch ist in seinen Schriften bisher vergeblich nach dem unentschlossenen Esel gesucht worden. Man wird daher, bis der letztere aufgefunden werden sollte, annehmen müssen, daß das Geschichtchen, von dem in der philosophischen Literatur viel die Rede ist, auf mündlicher Tradition beruht und etwa aus den Vorlesungen Buridans herrührt.

88) **II. Buch. K. 1. S. 86.** Der Obersatz eures Schlusses — das will Leibniz sagen — ist: Wessen wir uns nicht bewußt sind, das ist in der Seele nicht vorhanden; Untersatz: Nun sind wir uns oft keiner Vorstellungen bewußt; Schlußsatz: Also sind wir oft ohne Vorstellungen (oder: Also denken wir oft nicht). Der Zirkel, von dem Leibniz spricht, besteht darin, daß, wer so schließt, den Schlußsatz schon im Obersatz mitsetzte, indem er annahm, daß kein Bewußtsein des Vorstellens haben, dem Nichtvorstellen oder Nichtdenken gleich sei. Letzteres ist aber ein Irrtum: man

kann vorstellen und stellt tatsächlich vor, ohne sich seines Vorstellens bewußt zu sein. Also ist der Obersatz jenes Schlusses falsch, und darum auch der Schlußsatz, während der Untersatz richtig ist. Nach Leibniz ist die Substanz immer tätig, also auch die Seele, da diese für ihn eine Substanz ist; ist nun die eigentliche Tätigkeit der Seele das Vorstellen, so ist die Seele immer vorstellend. (Vgl. S. 83, Anm. 84.)

89) **II. Buch. K. 1. S 88.** Dies ist aus dem Leibnizischen Satze von der absoluten Spontaneïtät der Substanzen zu verstehen, dergemäß alle Tätigkeit, also auch die der Seele, aus dem Innern des eigenen Wesens (*du propre fond*) erfolgt.

90) **II. Buch. K. 1. S. 88.** *Ex professo* ist ein schon in der klassischen Literatur (z. B. bei Seneca und Quintilian) vorkommender technischer Ausdruck, der da bedeutet: ausdrücklicher, eigentlicherweise, ausgesprochener oder vorgemeldeter Massen. Bis jetzt, so will Leibniz sagen, haben wir nur ein jeder seinen erkenntnis-theoretischen Standpunkt dargetan und verteidigt; jetzt kommen wir zur Betrachtung der einzelnen Klassen der Vorstellungen, wobei wir uns mehr als bisher miteinander verständigen werden.

91) **II. Buch. K. 3. S. 90.** Von der Existenz dieses sogenannten blinden Fleckes im Sehfelde, welcher der Stelle des in die Nervenhaut hinten einmündenden Sehnerves entspricht, kann man sich leicht durch ein bekanntes Experiment überzeugen.

92) **II. Buch. K. 3. S. 90.** Nach der Lehre von der spezifischen Tätigkeit der Sinnesnerven ist die im Text kundgegebene Meinung als irrig zu betrachten.

93) **II. Buch. K. 4. S. 93.** Vgl. oben S. 49.

94) **II. Buch. K. 4. S. 94.** Der Furcht vor dem leeren Raum (*horror vacui*) schrieb man das Streben aller Körper, besonders der Luft und des Wassers zu, leere Räume auszufüllen. Die Lehre von der allgemeinen Anziehung der Körper hat jener Wahnvorstellung ein Ende gemacht.

95) **II. Buch. K. 4. S. 95.** Man nahm nämlich an, daß der Raum im Barometer, welcher die über dem Quecksilber abgeschlossene Leere bildet und die Toricellische Leere heißt, vollständig luftleer sei. — Was den leeren Raum überhaupt anbetrifft, so behauptete schon Descartes dessen Unmöglichkeit (Prin. Philos. II. § 16. Vgl. Anm. 98). Leibniz aber äußert sich darüber in den *Réflexions sur l'essai de l'entendement humain* vom Jahre 1696 folgendermaßen: „Was den leeren Raum anbetrifft, so haben verschiedene gescheite Leute daran geglaubt. Locke gehört zu ihnen; ich selbst bin davon fest überzeugt gewesen, aber seit lange schon davon zurückgekommen. Auch der unvergleichliche Huygens, welcher für den leeren Raum war, fing, wie seine Briefe es bezeugen können, auf meine Gründe hin, darüber an nachdenklich zu werden.“ Es folgt dann dieselbe Betrachtung, welche unser Text auch gibt, daß nämlich nur unter Voraussetzung ursprünglich harter Körper der leere Raum möglich sei, nicht aber, wenn flüssige (elastische) Körper als ursprünglich angenommen werden.

96) **II. Buch. K. 4. S. 96.** Darunter ist die Luftpumpe zu verstehen, welche Otto von Guericke um 1650 erfand. Mittels derselben kann die Luft unter der Glocke zwar stark verdünnt, aber niemals ganz entfernt werden.

97) **II. Buch. K. 4. S. 96.** Der Raum, wie Leibniz stets erklärt, ist nichts Wirkliches, sondern die gedachte Ordnung des Ausgedehnten. In der Korrespondenz mit Des Bosses (Epist. XX. Erdm. p. 682) heißt es: „Der Raum ist die Ordnung der miteinander existierenden Erscheinungen, wie die Zeit die der nacheinander existierenden usw.“ Die Erörterung beider Begriffe erfolgt aber besonders in der Korrespondenz mit S. Clarke (Erdm. Nr. C, p. 745 ff.), welche überhaupt eines der interessantesten Aktenstücke der neueren Philosophie genannt zu werden verdient. An diese idealistische Auffassung von Raum und Zeit, welche Leibniz besonders im Briefwechsel mit S. Clarke vertritt, hat Kant angeknüpft.

98) **II. Buch. K. 4. S. 96.** Gemäß der von Descartes in seinen *Principia philosophiae* (II. § 8—15) entwickelten Ansicht, aus der denn auch folgt, daß es keinen leeren Raum gibt.

99) **II. Buch. K. 4. S. 97.** In diesem Kapitel von der Dichtigkeit tritt der Gegensatz der Lockeschen und Leibnizischen Anschauung mit großer Schärfe hervor. Locke, vom Sensualismus ausgehend, behauptet, daß die Dichtigkeit (*solidity*) die wesentlichste Körpereigenschaft sei, was konsequent durchgeführt auf die Annahme harter, undurchdringlicher Atome führen muß. Dagegen macht Leibniz mit Recht geltend, daß sich alle die Eigenschaften des Körpers, welche Locke von der Dichtigkeit ableitet, ohne die Annahme raumerfüllender undurchdringlicher Substanzen gewinnen lassen und daß „Dichtigkeit durch die bloße Vernunft begreiflich sei, obgleich die Sinne der Vernunft die Beweismittel dazu liefern.“ Außer diesem Kapitel der N. Abh. findet sich über die Atome eine polemische Untersuchung und Hauptstelle im *Nouveau système de la nature* § 11 ff. (Erdm. p. 126 ff.).

100) **II. Buch. K. 5. S. 98.** Diese Ansicht, im vierten Buche wiederholt und teilweise durchgeführt, ist durch Wolfs Vermittlung der Keim der Kantschen Kategorienlehre geworden.

101) **II. Buch. K. 7. S. 98.** Die Triftigkeit dieses Protestes liegt auf der Hand, obgleich sich der Sensualismus bis heute nicht von der Lockeschen Ansicht hat zurückbringen lassen. Der Begriff des Daseins stammt aus der Quelle des Selbstbewußtseins, nicht aus der Sinnlichkeit. Die sinnliche Wahrnehmung ist als solche erst möglich, nachdem man den Begriff des Daseins aus dem Selbstbewußtsein gewonnen und nunmehr nach Analogie des eigenen Wesens den sinnlichen Erscheinungen zu deren Erklärung untergelegt hat.

102) **II. Buch. K. 8. S. 99.** Leibniz unterscheidet immer die erste von der zweiten Materie. Die erste

Materie kommt jedem einzelnen Wesen als solchem zu und ist das passive Element desselben, wodurch es sich von Gott unterscheidet und worin die Möglichkeit begründet ist, sich anderes vorzustellen. Die zweite Materie dagegen ist die bloße Masse oder der durch das Zusammensein der Monaden erzeugte Schein der Ausdehnung. Die zweite Materie erkennt man daher mittels verworrener Vorstellung. (Vgl. Briefe an Des Bosses II. [Erdm. p. 436], VII. [Eb. p. 440], XI. [Eb. p. 456], *De anima brutorum* I. [Eb. p. 463], *Epistola ad Bierlingium* § 3. [Eb. p. 678].) Weder die eine noch die andere Materie ist substantiell (*Lettre à Mr. Remond de Montmort.* § 3. Erdm. p. 736).

103) **II. Buch. K. 8. S. 100.** Vgl. oben S. 95 ff.

104) **II. Buch. K. 8. S. 106.** Der berühmte Mathematiker W. Molyneux war ein großer Verehrer Lockes und soll sogar infolge einer Reise, welche er in kränklichem Zustande unternahm, um den Philosophen kennen zu lernen, gestorben sein (im Jahre 1698). Der von Leibniz zitierte Passus ist dem Werke Lockes entnommen, welcher ihn aus einem Briefe Molyneux' zitiert.

105) **II. Buch. K. 11. S. 105.** Dieser berühmte Vers Lucans: „die siegende Sache war den Göttern genehm, die unterliegende dem Cato,“ ist der 128. des ersten Buchs der Pharsalia.

106) **II. Buch. K. 12. S. 117.** In Gemäßheit der prästabilierten Harmonie nämlich, der zufolge unsere monadische, d. h. räumlich nicht ausgedehnte Seele durch ihre Vorstellungen das im Raume Geschehende sich in entsprechender Weise vorstellt.

107) **II. Buch. K. 12. S. 118.** Den Begriff des Modus (eines nicht wohl zu übersetzenden Wortes) erläutert Descartes (in den *Principia philos.* I. § 56) folgendermaßen: „Unter Modi verstehen wir ganz dasselbe, was anderswo unter Attributen oder Qualitäten. Wenn wir aber die Substanz als von ihnen affiziert oder verändert betrachten, nennen wir sie Modi; wenn

wir erwägen, daß sie nach einer derartigen Veränderung so oder so bezeichnet werden können, nennen wir sie Qualitäten, und endlich, wenn wir nur noch allgemeiner sie als der Substanz innewohnend betrachten, nennen wir sie Attribute.“ An diesen Sprachgebrauch schließen sich Locke und Leibniz wie auch Spinoza an; daher Locke den Modus definiert als die Vorstellung dessen, was nicht als für sich subsistierend, sondern als abhängig von Substanzen oder sie affizierend betrachtet wird. Leibnizens Bemerkung, daß der Verstand den Substanzen und Modi die Relationen hinzufüge, wird später (Kap. 30, § 4, S. 268. Vgl. Anm. 204) näher erläutert.

108) **II. Buch. K. 13. S. 120.** Diese Schrift scheint nicht gedruckt worden zu sein, während das Huygenssche „*Horologium oscillatorium sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae*“ (Parisiis, 1673) wohl bekannt ist und zu manchen für die Wissenschaft fruchtbaren Kontroversen z. B. mit Bernouilli, Veranlassung gegeben hat.

109) **II. Buch. K. 13. S. 122.** Die von Leibniz hier ausgesprochenen Sätze haben hinterher durch Gauß' *theoria motus* ihre Bestätigung und Durchführung gefunden.

110) **II. Buch. K. 13. S. 123.** Diese Lehre, daß Gott der Ort der Dinge sei, kommt schon früh vor. Poëtisch ausgedrückt wird sie in der Sammlung von Gedichten unbestimmten Ursprungs, Orphica genannt (Fragm. VI, p. 457, ed. Hermann, v. 8 u. 9), so: Alles, was gewesen ist und später noch werden wird, ist zusammen in des Zeus Schoß gebildet. Und wiederum (v. 17—20): Eines ist das herrschende Wesen, in dem das All sich bewegt, Feuer, Wasser, Erde und Luft, Tag und Nacht, Vernunft, der erste Ursprung und die freudenvolle Liebe — alles das liegt in des Zeus großem Schoße usw. — Von neueren Philosophen vertritt besonders der von Leibniz oft zitierte Malebranche dieselbe Ansicht, indem er sich dabei auf den Spruch des Apostels Paulus beruft, daß wir in Gott leben, weben

und sind (Apostelgesch. c. 17, v. 28), welcher damit selbst wohl einer Erinnerung aus der griechischen Literatur folgte. Malebranche sagt (*de la recherche de la vérité* II, c. 6): Bleiben wir also bei der Ansicht, daß Gott die intelligible Welt oder der Ort der Geister ist, ebenso wie die materielle Welt der Ort der Körper ist. Von seiner Macht empfangen sie alle ihre Modifikationen, in seiner Weisheit finden sie alle ihre Vorstellungen, durch seine Liebe werden sie in allen ihren sittlichen Neigungen bewegt. Weil aber seine Macht und seine Liebe nichts anderes als er selbst sind, so wollen wir mit dem heil. Paulus glauben, daß er nicht fern ist einem jeglichen unter uns, und daß wir in ihm das Leben, die Bewegung und das Sein haben.

111) **II. Buch. K. 13. S. 124.** Hier zeigt sich wieder ein gewaltiger Gegensatz in der Auffassung Lockes und Leibnizens. Ersterer erklärt den Begriff der Substanz für ein bloßes Gebilde des Denkens, für ein subjektives Auskunftsmittel des Verstandes, um damit einen einheitlichen Träger der Akzidenzien zu erhalten; für Leibniz dagegen ist der Substanzbegriff der sachgemäße Ausdruck der Vorstellung des Wirklichen, auf den wir die Akzidenzien zurückbeziehen. Daher nennt er die Substanz konkret. Seiner Ansicht nach setzt also jede Erscheinung als solche ein wirkliches Seiendes voraus, da sie durch ein solches erst möglich ist; die Substanz ist also bei allen Erscheinungen das stets Vorauszusetzende, Nicht-nichtzudenkende, keineswegs aber ein bloßer Hilfsbegriff von nur subjektiver Geltung.

112) **II. Buch. K. 13. S. 124.** Den Beweis (§ 21), daß das Universum streng genommen nicht ein Ganzes sei, führt Leibniz in dem zweiten Briefe an Des Bosses (Erdm. p. 435—436), wo er auch von dem Begriffe des Unendlichen ausgeht. — Die Verweisung aber bezieht sich vielleicht auf die *Réflexions sur l'essai de l'entendement humain* (Erdm. p. 138) zurück, in denen bereits die Sache besprochen worden war. Man kann übrigens auch den ersten Paragraphen des Kap. XVII dieses Buches der N. Abh. vergleichen.

113) **II. Buch. K. 13. S. 125.** Die Beweisführung gegen den leeren Raum, wovon schon oben, S. 100 (vgl. Anm. 95) die Rede war, hat Leibniz noch ausführlicher im Briefwechsel mit Clarke (bes. im vierten Schreiben, Erdm. p. 786) unternommen.

114) **II. Buch. K. 14. S. 126.** Deutsch: Er wagt die Sonne Lügen zu strafen. Genau genommen hat freilich nicht die Sonne mit der Verschiedenheit der Tageslängen zu schaffen, sondern die Erde in ihrem Umlauf um die Sonne.

115) **II. Buch. K. 14. S. 126.** Das *Primum mobile* (*τὸ πρῶτον κινοῦν*) der aristotelischen Philosophie ist die Gottheit, welche, selbst unbewegt, das Universum in ewiger Bewegung erhält. (Aristoteles Metaphysik B. XII, c. 6—10.)

116) **II. Buch. K. 14. S. 128.** Das Absolute wäre demnach der eigentliche Inhalt unserer Vernunft, und es muß, damit wir zu besonderen Begriffen gelangen können, eine Einschränkung jenes Grundinhalts derselben hinzukommen. Insofern ist, wie Spinoza sagt, jede Determination eine Negation, nämlich des ursprünglich gesetzten Absoluten. Wir werden des letzteren aber erst inne, indem wir uns der besonderen Vernunftideen als Einschränkungen unserer Idee des Absoluten bewußt werden. Auch die ewigen Wahrheiten und allgemeinen Formen der Dinge sind nach Leibniz als teilweise Negationen (*Derivativa*) des Absoluten zu betrachten.

117) **II. Buch. K. 15. S. 129.** Gott ist nach Leibniz, ohne ausgedehnt zu sein, in seiner Wirksamkeit überall. Insofern kann er, nämlich ohne ausgedehnt zu sein — er ist im Unterschied von allen andern Wesen, die eines Körpers bedürfen, reiner, d. h. körperloser Geist — dennoch unermeßlich und allgegenwärtig genannt werden. —

Der kurz vorher zitierte Salomonische Vers ist aus 2. B. Chronik. Kap. 6. V. 18.

118) **II. Buch. K. 17. S. 132.** Synkategorematisch heißt, was mit andern Begriffen zusammen von einer Sache ausgesagt werden kann. Das synkategorematische Unendliche ist also dasjenige Unendliche, welches noch einer anderweitigen Bezeichnung und Bestimmung (etwa als Zahl und Größe) fähig oder bedürftig, nur insofern unendlich ist, als es nicht eigentlich definiert werden kann (*infinitum* — *indefinitum*). Den Gegensatz dazu bildet das wahre oder positiv Unendliche, welches das Absolute ist und keiner weiteren Denomination oder Kategorisierung unterliegt.

119) **II. Buch. K. 20. S. 139.** In der zitierten Vorrede zum *Codex juris gentium diplomaticus* (vom Jahre 1693, auch bei Erdmann unter Nr. 32 abgedruckt) heißt es: Lieben ist, sich an dem Glück eines andern erfreuen, oder, was auf dasselbe hinauskommt, fremdes Glück zu seinem eigenen machen. Damit ist die in der Theologie wichtige Schwierigkeit gelöst, wie es eine uneigennützige, von Furcht und Hoffnung und von jeglicher Nützlichkeitsrücksicht freie Liebe geben könne; denn welcher Glück uns erfreut, deren Glück kommt uns selbst zu, weil, was erfreut, um seiner selbst willen begehrt wird.

120) **II. Buch. K. 20. S. 140.** Im französischen Texte steht *velleité*, entlehnt aus dem scholastischen Ausdruck *Velleitas*. *Velleitas*, im Mittelalter in verschiedenem Sinne gebraucht, steht hier in der Bedeutung der „*imperfecta volitio*", d. h. desjenigen Seelenzustandes, in dem der Wille noch nicht genug Kraft hat, zum Akt (*volitio*) überzugehen, aber auch nicht völlige Gleichgültigkeit in der Seele herrscht. Das damit gemeinte Minimum der Seelenbewegung zum Wollen sollte durch die gewählte Übersetzung ausgedrückt werden; das von Leibniz Gemeinte wird im Texte selbst treffend charakterisiert. Vgl. unten S. 157 ff. und Anm. 128.

121) **II. Buch. K. 20. S. 143.** Zu Anfang des Dialogs (p. 60. A. ed. Steph.).

122) **II. Buch. K. 20. S. 145.** Beide Philosophen, Locke wie Leibniz, sind noch nicht zur klaren Unterscheidung des Affekts von der Leidenschaft gelangt, wie dies aus beider Worten hervorgeht. Erst Kant hat diesen Unterschied besser aufgefaßt und näher zu bestimmen versucht.

123) **II. Buch. K. 21. S. 147.** Die Bewegung ist nach Aristoteles das Wirklichwerden des bloß der Möglichkeit nach Seienden (*Phys. Akroas.* Bd. III. K. 1.). Wenn er überhaupt drei Arten der Veränderung annimmt, so ist davon die erste der Übergang aus einem Seienden in ein anderes Seiendes, die Bewegung, während die beiden anderen das Entstehen und Vergehen umfassen. Wiederum gibt es nach ihm drei Arten der Bewegung: 1. quantitative: Zunahme und Abnahme; 2. qualitative: Veränderung; 3. räumliche: Ortsveränderung. Einen Versuch, das Wesen der Bewegung zu erklären, mit der sich in polemischem Geiste die späteren Eleaten beschäftigt hatten, hat Aristoteles nicht gemacht.

124) **II. Buch. K. 21. S. 148.** Locke gegenüber hat Leibniz den Unterschied der bloßen Macht von der Kraft näher festgestellt. Den Anfang dazu machte er bereits in einem kleinen Aufsatz: *de primae philos. emendatione* usw., der 1694 in den *Actis erud. Lips.* p. 110 erschien. (Vgl. Erdm. Nr. 34. p. 121—122.)

125) **II. Buch. K. 21. S. 148.** Man ist nicht imstande, das sinnlich Empfundene d. h. die einfachen sinnlichen Qualitäten, weiter aufzulösen, und muß es daher als einfache Vorstellung behandeln, obwohl es an sich zusammengesetzt sein mag, wie man in manchen Fällen auf indirektem Wege erkennen kann.

126) **II. Buch. K. 21. S. 148.** Auf diesen Punkt, der bereits im ersten Buche (Kap. 1) berührt worden war, kommt Leibniz im vierten Buch wieder zurück.

127) **II. Buch. K. 21. S. 149.** Malebranches Schrift, von der Leibniz hier spricht, ist betitelt: *Traité de la*

communication du mouvement, welche allerdings die in der *Recherche de la vérité* aufgestellte Behauptung von der Erhaltung der immer gleichen Quantität der Bewegung in der Natur widerruft und damit einige physische Betrachtungen über das Weltgebäude im allgemeinen verbindet. Diese Abhandlung ist dem dritten Bande der deutschen Übersetzung von Malebranches Schriften durch Ulrich (Halle, 1777—80) hinzugefügt.

128) **II. Buch. K. 21. S. 153.** In der Schrift *de libero arbitrio*, besonders deren zweitem Kapitel (*Opera Sim. Episcopii theologica.* T. I. Londini 1678 (ed. II.) p. 198. Abt. II.).

129) **II. Buch. K. 21. S. 154.** Abgesehen von der tatsächlichen und der rechtlichen Freiheit, über welche kein Streit besteht, unterscheidet Leibniz zwischen der sittlichen Freiheit und der Willkür. Jene, die sittliche Freiheit, ist das Vermögen, der sittlichen Einsicht trotz entgegenstehender innerer Hindernisse, wie die Affekte und die Leidenschaften solche sind, zu folgen. Auch dieser Begriff ist klar und einfach. Die eigentliche Schwierigkeit steckt im Begriffe der Willkür, des *liberum arbitrium*, mit welcher, wie Leibniz sich ausdrückt, gemeint sein soll, „daß auch die stärksten Gründe oder Eindrücke, welche der Verstand dem Willen vorhält, den Willensakt nicht verhindern, zufällig zu sein und ihm keine absolute (metaphysische) Notwendigkeit verleihen.“ Leibniz ist der Ansicht, daß die Motive des Verstandes den Willen nur geneigt machen (*inclinant*), ohne ihn mit Notwendigkeit zu bestimmen. Nichtsdestoweniger nimmt er eine Selbstdetermination des Willens an, der gegenüber jene Redensart des *inclinare* als eine bloße Ausflucht erscheint. In der Theodicee, wo diese Frage weitläufig verhandelt wird, erklärt Leibniz: „Im Menschen ist alles zum voraus gewiß und bestimmt wie sonst überall, und die menschliche Seele ist eine Art von geistigem Automaten usw.“ (Th. I. § 52). Es ist also damit ähnlich wie mit der Unterscheidung zwischen Verstand und Willen Gottes, welche Leibniz annimmt, um die „Zufälligkeit“ der Welt aufrecht zu erhalten.

Weder diese noch jene Erklärung — beide erinnern an die famosen Distinktionen der mittelalterlichen Scholastik — bringen uns der Lösung des betreffenden Problemes irgendwie näher.

130) **II. Buch. K. 21. S. 154.** Vermutlich meint Leibniz den Satz der nikomachischen Ethik: „Wir überlegen das, was uns zu tun freisteht" (Buch III. Kap. IV) oder den des vorhergehenden Kapitels am Schluß: „Der Vorsatz (des Handelns) ist mit Verstandestätigkeit und Überlegung" (verbunden). Ähnliche Sätze finden sich auch in den sogenannten *Magna moralia,* die wenigstens für Leibniz ein echtes Werk des Aristoteles waren. So Buch I. K. 2 u. 3. „Das Freiwillige", heißt es dort, „ist das aus Überlegung Geschehende usw."; und: „Das mit Vorsatz (also Überlegung) Geschehende ist freiwillig usw."

131) **II. Buch. K. 21. S. 158.** Dem allgemeinen Fatalismus zu entgehen, welcher das von Spinoza vollzogene Resultat des Descartesschen rationalistischen Dogmatismus war, erfand Leibniz die in der vorvorigen Anmerkung erwähnte Unterscheidung von Verstand und Willen Gottes, auf die er sehr oft zurückkommt und die er als einen Grundpfeiler seiner Philosophie betrachtet. Der Verstand Gottes soll das Prinzip der notwendigen Wahrheiten, der Wille Gottes die Quelle der zufälligen Wahrheiten sein, indem Gott von allen möglichen Welten die beste zu schaffen durch seine freie Güte bewogen wird. So soll die Weltschöpfung, da sie auf einer Wahl, der des Besten nämlich, beruht, der Notwendigkeit entzogen, und auf diese Weise der Spinozaische Fatalismus vermieden werden.

Die physische Notwendigkeit, erklärt Leibniz, ist auf der moralischen begründet; die letztere beruht auf dem Willen, also der Freiheit. Damit soll der Naturnotwendigkeit ihre absolute Geltung abgesprochen sein. Dementsprechend soll, wie oben gezeigt wurde, das menschliche Handeln nicht auf äußerer Determination, sondern auf innerer d. h. auf Selbstdetermination beruhen. — Schon Kant überzeugte sich von der Ohnmacht dieses Versuches, durch die Unterscheidung

von Verstand und Willen Gottes dem Spinozismus zu entgehen, und gab es auf, die Idee eines absoluten Wesens mit der menschlichen Freiheit begrifflich vereinigen zu wollen. Letztere setzte Kant als „die Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen“ voraus, hielt sie aber für unerklärlich, während er anderseits das höchste absolute Wesen zu einem Gegenstand des Vernunftglaubens machte.

132) **II. Buch. K. 21. S. 159.** Ähnlich Kant in der Kritik der prakt. Vernunft, Th. I. Bd. I. Hpst. 1. § 6. Anm.

133) **II. Buch. K. 21. S. 160.** Es ist ein Hauptgesichtspunkt Leibnizens, gegen den Indeterminismus und die Theorie des Äquilibriums der Willensmotive zu kämpfen.

134) **II. Buch. K. 21. S. 163.** Die Beeinträchtigung der Freiheit, von der Leibniz hier spricht, beruht auf der Macht der Gewohnheit über Willensmotive, welche ihr entgegengesetzt sind. Sind wir allerdings — wenigstens der Thesis nach — von vornherein bei unserm Handeln frei, so ergeben sich doch aus dem oft wiederholten Sichvorsetzen und oft wiederholten Handeln sittliche Dispositionen oder Charakterzüge, die, ohne gerade den Willen zu zwingen, ihn doch vorherrschend bestimmen. An diesen Umstand knüpft sich die Bildung von Tugenden und Laster; ohne Gewohnheit würde es nicht Fertigkeiten, nicht Tugenden und nicht Laster geben.

135) **II. Buch. K. 21. S. 164.** Vgl. oben Anm. 120 zu Kap. 20, S. 147.

136) **II. Buch. K. 21. S. 167.** Die Verse sind aus Ovids Metamorphosen, Buch VII. 20. 21.

137) **II. Buch. K. 21. S. 167.** Leibniz macht wieder auf das Moment des Gefühls aufmerksam, das den Willen bestimme. (Vgl. Anm. 69 zu pag. 63.)

138) **II. Buch. K. 21. S. 168.** Wörtlich: Papageientum. Leibniz meint das Denken ohne Erwägung seines Inhalts, wie der Papagei spricht, ohne zu wissen, was es bedeutet.

139) **II. Buch. K. 21. S. 168.** Die von Leibniz gemeinte Stelle scheint die aus der Schrift Ciceros *de Finibus* II., c. 16, § 52 zu sein, wo freilich nicht von der Tugend im allgemeinen, sondern von der Weisheit im besonderen die Rede ist. (*Oculorum, inquit Plato, est in nobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus. Quam illa ardentes amores excitaret sui, si videretur.*) Die von Cicero angeführte Stelle des Plato ist im *Phaedrus* (p. 260. D. ed. Steph.).

140) **II. Buch. K. 21. S. 168.** Unsere Gefühle können sehr lebendig sein, während die dieselben verursachenden Vorstellungen unklar, verworren, ja geradezu unsinnig sein mögen (man denke z. B. an den religiösen Fanatismus, an Zustände der Trunkenheit, Verirrungen der Rachsucht usw.); aber auch die Gedanken können deutlich sein, d. h. voneinander wohl unterschieden werden, ohne klar, d. h. ihrem eigentlichen Inhalt nach begriffen zu sein.

141) **II. Buch. K. 21. S. 169.** Hier trifft Leibniz wiederum mit Spinoza zusammen, welcher die intellektuelle Liebe zu Gott zum eigentlichen Prinzip der Ethik macht (Ethik Bd. V. Lehrs. 30, 32, 33 usw.; aber auch schon in der kurzgefaßten Abhandlung von Gott, Buch II. K. 5 u. 19, S. 57, 84 ff. meiner Übersetzung; S. 65, 96 ff. des holländischen Textes).

142) **II. Buch. K. 21. S. 172.** Demnach wäre im Sinne Leibnizens die Perfektibilität als die sittliche Norm zu bezeichnen.

143) **II. Buch. K. 21. S. 174.** Diese Geschichte bezieht sich auf die Ermordung des Markgrafen Konrad, eines tapfern Gegners Saladins. (Vgl. G. Weil, Geschichte der Kalifen, Bd. III, S. 423; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. IV, S. 485 ff.)

144) **II. Buch. K. 21. S. 177.** Der Vers ist dem ersten Buch der *Georgica des Vergil* entnommen, dessen Schluß (v. 514) er bildet.

145) **II. Buch. K. 21. S. 180.** Wörtlich: Sage, warum du hier bist? Denke an das Ende!

146) **II. Buch. K. 21. S. 184.** Auch in diesem Ausspruch, daß der Hauptzweck der Vernunft ein praktischer sei, erscheint Leibniz wie in so vielen anderen Hinsichten als Vorläufer Kants. Nach Kant hat die theoretische Vernunft sogar nur die negative Bedeutung, uns über die Naturbetrachtung und Erfahrungssphäre dahin zu erheben, wo jenseits der Sinnlichkeit die praktischen Prinzipien mittels einer Gesetzgebung aus der Freiheit den Willen unbedingt bestimmen. — Leibniz definiert in diesem Sinne die Weisheit als die Wissenschaft von der Glückseligkeit (Erdm. Nr. LXXVIII. p. 671).

147) **II. Buch. K. 21. S. 185.** Darunter versteht Leibniz solche Lustgefühle, welche unserm Perfektibilitätsstreben dienen, indem sie aus dem Bedürfnis und darum auch aus der, wenngleich dunkeln Vorstellung des wahren Gutes hervorgehen.

148) **II. Buch. K. 21. S. 186.** Auch hier findet sich, vielleicht durch Vermittlung der stoischen Doktrin, ein Anklang Leibnizens an Spinoza. Letzterer drückt sich in der „kurz gefaßten Abhandlung von Gott usw." Buch II. K. 26. (S. 121 des holl. Textes, S. 105 meiner Übersetzung) so aus: Wir können es mit Recht für eine große Ungereimtheit erklären, wie viele sagen, daß man nämlich, wenn aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, sein eigenes Beste suchen solle; als ob man dadurch etwas Besseres, als Gott ist, finden könnte. Dies wäre so töricht, als wenn ein Fisch, für den es doch außer dem Wasser kein Leben gibt, sagen wollte: wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich aus dem Wasser ans Land, usw.

149) **II. Buch. K. 21. S. 186.** Nach der Auffassung der Stoiker, die besonders Cicero in seinen Büchern von den Pflichten ausgeführt hat, fällt das Nützliche (*utile*) mit dem Ehrenvollen oder Ehrbaren (*honestum*) schlechthin zusammen. Leibniz bestreitet mit Recht die ausnahmslose Richtigkeit dieses Satzes für das irdische Leben, will aber das pflichtmäßige Handeln mit Rücksicht auf die Ewigkeit aufrechterhalten wissen; er fordert Unsterblichkeit und Ewigkeit, um den Dualismus zwischen Wohlergehen und strikter Pflichterfüllung schließlich ausgeglichen zu sehen. Kant hat diesen Gedanken wieder aufgenommen und ihm die Wendung gegeben, auf besagten Dualismus den Vernunftglauben an die Unsterblichkeit zu begründen.

150) **II. Buch. K. 21. S. 191.** Dasselbe — dies will Leibniz sagen — was den Menschen zu tiefgehenden, dauernden Lüsten, Leidenschaften und Lastern fähig macht, macht ihn auch zur Tugend fähig. Er ist imstande, die natürliche Neigung mittels der Reflexion zum allgemeinen Motiv seines Willens zu machen, selbst wenn die dadurch erstrebten Güter (wie bei der Habsucht — Ehrsucht) mehr eingebildete als wirkliche sind. Das ist ein Mißbrauch des Adels seiner Natur, aber dabei doch ein Zeugnis dieses Adels. Wir schaffen uns durch die Leidenschaft einen allgemeingültigen Maßstab als Prinzip des Handelns, also immerhin ein Ideal, wenn auch nur eine Karikatur unserer wahren Bestimmung. Wir würden dies nicht können, wenn unser Wesen nicht auf die Verfolgung von uns erfaßter Ideale angelegt wäre.

151) **II. Buch. K. 21. S. 192.** Hier berührt Leibniz den Gedanken der Wahrscheinlichkeitsrechnung, deren ungeheure Wichtigkeit er in ahnungsvollem Geiste umfaßte, und welche er an die Stelle der alten rohen Kasuistik zu setzen gedachte. Leibniz ging dabei von Pascals, des Erfinders der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Studien und Arbeiten aus, auf welche ihn sein Aufenthalt in Paris aufmerksam gemacht hatte. (Vgl. Guhrauers L. Leben, Bd. I. S. 113 ff.) Einen Blick

in die Entstehungsgeschichte der Wahrscheinlichkeitsrechnung tut Leibniz in einem Briefe an Bourguet (Erdm. Nr. XCI. p. 723).

152) **II. Buch. K. 21. S. 192.** Die Aristotelische Definition des Wahrscheinlichen ist von Leibniz nicht genau wiedergegeben. Sie findet sich in der Analytik und kürzer in der Rhetorik. (*Analyt. priora* II. 27. p. 70 a. 3. *Rhetor.* I. 2. p. 1357 a. 34.) Dort heißt es: Wahrscheinlich ist, was man als das gemeiniglich Geschehende oder Nichtgeschehende, Wirkliche oder Nichtwirkliche kennt; hier: Wahrscheinlich ist das gemeiniglich Geschehende. Aristoteles beruft sich dabei also vielmehr auf die Erfahrung, als auf die Autorität; ihm ist der Wahrscheinlichkeitsschluß ein unvollkommener Induktionsschluß, dessen problematischen Charakter er wohl begriffen, aber nicht näher bestimmt hat. Spätere griechische Philosophen skeptischen Bekenntnisses fingen dann an, von Wahrscheinlichkeitsgraden zu reden, aber auf den fruchtbaren Gedanken mathematischer Abschätzung der Wahrscheinlichkeit sind erst die neueren verfallen.

153) **II. Buch. K. 21. S. 192.** Leibniz erinnert an die Mnemonik, deren Erfinder der Dichter Simonides gewesen sein soll und die noch immer auf sachgemäße Ausbildung harrt, weil man das Wesen des Gedächtnisses noch nicht erkannt hat.

154) **II. Buch. K. 21. S. 196.** Weil die Mathematik als die Wissenschaft von der Größe nur auf sinnliche Dinge anwendbar ist.

155) **II. Buch. K. 21. S. 197.** Man übt eine innere Tätigkeit entweder so aus, daß man Wahrnehmungs-(Phantasie-)Bilder oder (sprachgeformte) Denkbilder schafft. Ersteres tun die niedriger stehenden Entelechien, letzteres vermögen nur die Geister. Man kann, fährt Leibniz fort, diese beiden Tätigkeiten im Notfall als Denken bezeichnen d. h. als Bilden von Vorstellungen. — Heutzutage brauchen wir als allgemeinsten Ausdruck zur Bezeichnung der innern Tätigkeit das „Vorstellen“.

156) **II. Buch. K. 21. S. 198.** Diese wichtigen Ausführungen sind die einfache Konsequenz des Grundgedankens, daß jede Substanz aus innerer Spontaneïtät wirkt. Leiden hat also für den Geist nur die Bedeutung verworrener und darum unvollkommener Tätigkeit, deren prägnantester Ausdruck für das Subjekt der Schmerz ist; für den Körper aber bedeutet Leiden mitgeteilte oder vermittelte Tätigkeit, wobei noch zu erwägen ist, daß, da die Körper bloße Erscheinungen sind, auch ihre Veränderungen nur erscheinende sind, deren Gründe immer in den spontanen Kräften einfacher Substanzen (aus deren Zusammensein und Wechselwirkung unser verworrenes Denken die Körpermasse bildet) gesucht werden müssen. (Vgl. oben Anm. 102, S. 104.)

Tätigkeit schlechthin aber ist der Übergang zu größerer Vollkommenheit und daher auch mit Lust begleitet.

157) **II. Buch. K. 21. S. 199.** Loslösung, fr. *séparation,* stammt aus dem aristotelischen Begriff des *χωρισμός. Χωρίζειν* ist das Trennen oder Loslösen des rein Geistigen vom Materiellen. Nachdem Descartes den antiken platonisch-aristotelischen Dualismus in anderer Weise wieder erneuert hatte, stellten Spinoza und Leibniz, jeder in seiner Art, wieder einen Monismus her, dem die realistische Richtung Lockes auf einem andern Wege und zu anderm Ziele gleichfalls zustrebt.

158) **II. Buch. K. 22. S. 202.** Daß Locke hier die Bildung der gemischten oder zusammengesetzten Modi von der weiteren Erfahrung ausgehen läßt, der er freilich die „Erfindung“ — für einen Zweck — hinzufügt, läßt Leibniz merkwürdigerweise nicht nur hingehen, sondern er fügt auch als weitere Quelle noch die Phantasietätigkeit hinzu. Locke versteht ohne Zweifel unter gemischten Modi etwas ganz anderes, als was durch Träume und Phantasien gebildet wird, nämlich Abstraktionen aus gegebenen zusammengesetzten Verhältnissen, welche nach Maßgabe unseres Interesses oder wenigstens unserer Aufmerksamkeit gebildet und sprachlich fixiert werden.

159) **II. Buch. K. 22. S. 204.** Ohne sich auf eine Kritik der Lockeschen Erklärung des Begriffes Ursache einzulassen, begnügt sich Leibniz damit, demselben eine doppelte Bedeutung zuzusprechen, von denen die eine auf den aristotelischen Sprachgebrauch zurückgeht, die andere den Zweck meint. Daneben erwähnt er noch, daß die Ursache auch wohl von dem stofflichen Grunde eines Dinges verstanden werde. Die nähere Untersuchung dieses wichtigen Begriffes beginnt erst mit Hume.

160) **II. Buch. K. 22. S. 204.** Leibniz erkennt an, daß der Begriff der Schöpfung, weil damit die Verursachung von Substanzen gemeint ist, von der man sich keine Vorstellung machen kann, einer weiteren Erklärung unfähig d. h. unbegreiflich sei. Er ist daher gezwungen, an anderen Stellen seiner Schriften zu poetischen Bildern seine Zuflucht zu nehmen, um die Art und Weise der Weltschöpfung vorstellig zu machen. So spricht er einmal von einer kontinuierlichen „Emanation“ (*Lettre à Bayle* v. J. 1702, Erdm. Nr. 58, p. 191), ein andermal von einer kontinuierlichen „Fulguration“ (*Princ. Phil. ad principem Eugen.*, § 47. Erdm. Nr. 88, p. 708).

161) **II. Buch. K. 23. S. 205.** Ein römisches Sprichwort, welches besagt: Schwierigkeiten suchen, wo keine sind (wörtlich: im glatten Schilfrohr Knoten suchen).

162) **II. Buch. K. 23. S. 207.** Wenn man nämlich, dies ist Voraussetzung der Leibnizischen Kritik, unter Substanz ein einheitliches, individuelles, aus sich spontan tätiges Wesen versteht. Diesen Begriff der Substanz trifft Lockes Tadel nicht, sondern den aristotelisch-scholastischen Begriff derselben, ein *Caput mortuum* der Spekulation, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht und mit welchem das Denken nichts anzufangen vermag.

163) **II. Buch. K. 23. S. 207.** Nämlich: beider Rechte.

164) **II. Buch. K. 23. S. 207.** Die Erkenntnis *a priori* bedeutet bei Leibniz, der sich mit seinen Vorgängern hierin dem aristotelischen Begriff des *πρότερον τῇ φύσει* anschließt, die Erkenntnis aus der Ursache, und demgemäß bedeutet die Erkenntnis *a posteriori* bei ihm die Erkenntnis aus der Wirkung oder Folge und darum aus der auf der Erscheinung der Dinge beruhenden äußeren Erfahrung. Vgl. Neue Unters., Bd. IV., K. 17. S. 535. Theodic. I. § 44. Kant änderte den Sprachgebrauch: er versteht unter der Erkenntnis *a posteriori* nur die aus der äußeren Erfahrung, nicht mehr die aus der Folge und Wirkung überhaupt; unter der Erkenntnis *a priori* aber versteht er im Gegensatz dazu die nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft hervorgehende Erkenntnis. Die gleich darauf angeführte Schrift steht bei Erdm. unter Nr. IX. p. 79.

165) **II. Buch. K. 23. S. 208.** Die Seele nämlich, um die Akkommodationsfähigkeit der Augen zu gebrauchen.

166) **II. Buch. K. 23. S. 208.** In dessen *Histoire comique des états et empires du soleil*, welche mit der *Voyage dans la Lune* desselben Autors, der von 1620 bis 1655 lebte, für *Swifts Gulliver* teilweise als Vorbild diente.

167) **II. Buch. K. 23. S. 208.** Darüber hat sich Leibniz in seinem sechsten Briefe an Des Bosses (Erdm. Nr. LXII., p. 439) weiter verbreitet, worin er die älteren Lehren der Kirchenväter über diesen Punkt in Erwägung zieht. Auch in Descartes' Briefwechsel wird über dies Thema viel verhandelt.

168) **II Buch. K. 23. S. 209.** Wie besonders Descartes in den Meditationen nachzuweisen unternimmt.

169) **II. Buch. K. 23. S. 210.** Descartes, Über die Leidenschaften I, 31—32, und in den Briefen (Buch II. Br. 36, 38 usw.).

170) **II. Buch. K. 23. S. 211.** Vgl. oben Anm. 102, S. 104, die Bedeutung der „ersten“ und „zweiten“ Materie bei Leibniz.

171) **II. Buch. K. 23. S. 213.** Rohaut oder Rohault, Jacques, geb. 1620, ein Cartesianer, war einer der ersten Physiker und Mechaniker seiner Zeit. Sein Hauptwerk, die Physik, auf welche Leibniz hier anspielt, die zuerst 1671 und vermehrt in zwei Bänden 1682 erschien, ist in mehrere Sprachen übersetzt worden.

172) **II. Buch. K. 23. S. 214.** Unzweifelhaft ist, daß die vorherbestimmte Harmonie, wie Leibniz sich dieselbe denkt, den Zusammenhang der Körperbewegungen mit den darauf bezüglichen seelischen Willensakten erklärt; für den aber, welcher die vorherbestimmte Harmonie verwirft, wird sich trotz des Widerspruchs, den Leibniz hier in so schneidender Weise erhebt, noch auf anderm Wege ein Zusammenhang von Leib und Seele auffinden lassen, in dem Gedanken einer realen Wechselwirkung nämlich zwischen der Seele und gewissen Substanzen des Körpers, zu deren Annahme gerade die semispiritualistische Auffassung des Stoffes durch Leibniz den Weg bahnt.

173) **II. Buch. K. 23. S. 214.** Leibniz meint den aus dem Descartesschen Briefwechsel bekannten Löwener Professor der Philosophie und Theologie, Lib. Fromond, gest. 1653, dessen Buch: *Labyrinthus sive de compositione continui* 1631 zu Antwerpen erschien.

174) **II. Buch. K. 23. S. 215.** Leibniz geht dabei von dem oft wiederholten Satze aus, daß das Absolute der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Vernunft sei (vgl. oben S. 134, Anm. 116), während Locke die Gottesvorstellung auf allerdings sehr unzureichende Weise aus Elementen der Erfahrung nach der Hand entstanden sein läßt.

175) **II. Buch. K. 24. S. 215.** Im Grunde genommen, meint Leibniz, sind die Kollektivvorstellungen

nicht Bezeichnungen von Substanzen, wohl aber sind die einzelnen Gegenstände derselben Substanzen, wie z. B. das Heer, die Herde usw. aus Substanzen bestehen. Insofern dienen die Kollektivvorstellungen indirekt doch dazu, Substanzen zu bezeichnen. Leibniz fügt diese Konzession hinzu, weil er sich mit seinem Monadensystem von der gewöhnlichen Auffassung dessen, was Substanz ist, sehr weit entfernt und doch mit dem Sprachgebrauch nicht alle Fühlung verlieren mag.

176) **II. Buch. K. 25. S. 216.** Das „*Ens rationis*" ist damit bezeichnet, nämlich das bloß Gedachte, dem die Wirklichkeit nur insofern zukommt, als es Denkbild ist.

177) **II. Buch. K. 25. S. 216.** Die Beziehungen oder Relationen, so will Leibniz die Sache verstanden wissen, sind zunächst Erzeugnisse unseres Denkens, denn sie sind weder der Ausdruck von Substanzen, noch von den ihnen inhärierenden Bestimmungen (*Attribute, Modi*), sondern der Ausdruck unserer subjektiven Auffassung des Verhältnisses der Dinge zueinander. Aber diese wenn auch subjektiv menschliche Auffassung ist doch wieder in der Natur der Dinge, zunächst in der Natur des Geistes, gegründet und stammt insofern aus dessen eigner Konstitution, wie die ewigen Wahrheiten. Und die Konstitution des Geistes, als eines „Spiegels des Universums", entspricht wiederum der Wirklichkeit vermöge der vorherbestimmten Harmonie. Der durchgängige Paralellismus des innern mit dem äußern Geschehen gibt somit den Relationen nach Leibniz eine gewisse reale Bedeutung.

178) **II. Buch. K. 25. S. 217.** Daß die Relation unter Umständen an der Dunkelheit dessen, auf das sie sich bezieht, teilhaben kann, leidet keinen Zweifel. So, um bei dem im Texte gewählten Beispiele der Abstammung (Paternität) stehen zu bleiben, die Art und Weise der Fortpflanzung in manchen niedrigen Tierklassen, von der man nicht weiß, ob dabei Zeugung oder bloßes Weitersprossen usw. stattfindet.

179) **II. Buch. K. 27. S. 220.** Sophie Charlotte, erste Königin von Preußen, die Freundin und in gewissem Sinne Schülerin des Philosophen. — Über das Prinzip der Individuation hatte Leibniz schon in seiner Doktordissertation gehandelt. (Vgl. Guhrauer, Leibniz' Leben I., S. 27 ff., der dies Schriftchen auch mit einer belehrenden Vorrede neu herausgegeben hat, Berlin, 1837.)

180) **II. Buch. K. 27. S. 221.** Das heilige Schiff, das die Athener alljährlich, zum Danke für die Errettung von der an den Minotaurus nach Creta gelieferten Menschensteuer, nach Delos sandten, wurde stückweise erneuert, um dem Scheine nach stets dasselbe alte zu bleiben, das einst den Theseus getragen. So wechseln die organischen Körper auch allmählich alle ihre Stoffe, indem die Form bleibt. Das „*quae uno spiritu continentur*" steht in den Digesten (41, 3, 30), und ist eine von Pomponius gegebene, aus dem Stoizismus stammende Bestimmung. (Vgl. Göppert, Über einheitliche, zusammengesetzte und Gesamtsachen nach röm. Recht, Halle, 1871, S. 7 ff., 20 ff.)

181) **II. Buch. K. 27. S. 223.** Dem falschen Satze Lockes, daß die Identität des Menschen nur in seinem wohlorganisierten Körper bestehe, setzt Leibniz hier ganz richtig die Einheit des individuellen und nach ihr in beständiger Dauer verharrenden Seelenwesens entgegen, das unsere wahre Identität ausmache. Die relative Einheit des Organismus ist nur das Resultat der absoluten Einheit der Seele.

182) **II. Buch. K. 27. S. 223.** Nach der Meinung der Rabbiner, sagt Ulrich in seiner Anmerkung zu dieser Stelle, ist der Körper, den wir in der Auferstehung erhalten sollen, bereits in unserm Rückgrat vorhanden. Diesen Körper oder Knochen, לוז *Luz*, wie er eigentlich genannt wird, halten sie auch dieser Ursachen wegen für unverweslich. In dem *Jalkut chadasch*, Fol. 142, Titel *Maschiach* n. 44 heißt es davon: „Dasselbige Bein verweset nicht, und der heil. geben. Gott wird es durch den Tau weich machen,

und aus demselben wird der Leib gebauet werden. Den Grund, warum eben dieses Knöchelchen der Verweslichkeit nicht solle ausgesetzt sein, setzen sie darein, weil es die Lüste dieser Welt nicht genießt wie die übrigen Glieder. Diese Lehre ist bei ihnen keine bloße Spekulation. Die alten Rabbiner gottseligen Andenkens haben diesen Knochen nicht allein gesehen, sondern ihn wirklich so stark und hart befunden, daß eher ihre Hammer und Felsen zersprangen, als daß dieses Knöchelchen im geringsten beschädigt wurde. S. *Askath Rochel* im vierten Teil usw.

183) **II. Buch. K. 27. S. 223.** Diese Ansicht des jüngeren van Helmont — es ist Franz Mercurius van Helmont, der Sohn des berühmten Arztes Joh. Baptist gemeint — findet sich in den *opuscula philosophica* der *Comitissa de Connaway* (London, 1690) Buch I. Kap. 6, § 7 u. 8, und Kap. 7, § 4 ausgeführt. Leibniz hat auf diesen van Helmont eine Grabschrift gemacht, welche Joecher anführt, und handelt von ihm und seiner Lehre in den Miszellaneen (*Otium Hanoveranum* ed. J. F. Feller, p. 226—230).

184) **II. Buch. K. 27. S. 224.** In dem interessanten Roman der Metamorphosen des Apulejus, dessen Stoff übrigens die Erfindung des witzigen Lucian ist.

185) **II. Buch. K. 27. S. 225.** In den *Observationes med.* Buch III., Kap. 56.

186) **II. Buch. K. 27. S. 228.** Der Kern dieser Auseinandersetzung besteht in dem Satze: „Das Ich macht die reale und physische Identität, und die von Wahrheit begleitete Erscheinung des Ich fügt die persönliche Identität hinzu.“ Die „Erscheinung des Ich“ ist das aktuelle Bewußtsein des Subjekts von sich, welches alle innern Erscheinungen begleitet: das „Ich“ aber, welches die „reale und physische“ Identität setzt, ist wiederum die Voraussetzung jenes Bewußtseins des Subjekts von sich, an das sich die Überzeugung von der eigenen Realität knüpft. Kant leugnet bekanntlich hierbei die Zulässigkeit der An-

wendung des Substanzbegriffs auf die vom Körper unterschiedene Seele, und bezeichnet es als „Paralogismus der rationellen Psychologie", aus dem Ichbewußtsein die Substanzialität einer immateriellen und als solcher unvergänglichen Seele erschließen zu wollen.

187) **II. Buch. K. 27. S. 229.** Präexistenz bedeutet das Vorhandensein der Seelen vor dem irdischen Leben, ein Glaube, der, mit der Lehre von der Seelenwanderung verknüpft, bereits früh im Orient vorkommt, unter den Hellenen von den Pythagoreern und Plato vertreten wurde und sich auch in der neueren Zeit, selbst noch bei Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts § 94 usw.) findet.

188) **II. Buch. K. 27. S. 231.** H. Morus verteidigt die Präexistenz der Seelen in seinen *dialogi divini* (*Opera* I. p. 750—754. *Londini* 1679). Er denkt sich nach Anleitung der Cabbala alle Seelen mit der Welt zugleich geschaffen (*Opera* II. p. 539). Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Morus wie Leibniz die Seelen stets mit irgend einer Materie verbunden sein läßt. (Ebendas. II. p. 395, 396.)

189) **II. Buch. K. 27. S. 232.** Das Bewußtsein der Identität der Person schließt sich an das der Individualität an.

190) **II. Buch. K. 27. S. 234.** Die richterliche Entscheidung ist in einem solchen Falle deswegen für Straflosigkeit, weil dieselbe Person das eine Mal nicht im Vollbesitz der Vernunft war, nicht aber, weil zwei Personen angenommen werden müssen.

191) **II. Buch. K. 27. S. 238.** Alle wahrhafte oder wesentliche Verschiedenheit ist individuelle Verschiedenheit, wenn sie auch als solche sich erst in der Folge offenbart. Wiederum betont Leibniz hier den Monadismus der Wesen.

192) **II. Buch. K. 28. S. 240.** Eine unvollkommene Größe soll die sein, welche ihrer unendlichen Kleinheit wegen keine Berechnung zuläßt.

193) **II. Buch. K. 28. S. 244.** Hier tritt ein Hauptgesichtspunkt der Leibnizischen Philosophie hervor, demzufolge die moralisch-teleologische Weltansicht mit der physikalisch-mechanischen zu einer höheren Einheit in der Art verknüpft werden muß, daß im Kollisionsfalle die erstere der letzteren derogiert. Alles Natürliche hat einen innern teleologischen Grund, der sich mittels des Mechanismus vollzieht, indem er selbst, der teleologische Grund des Geschehens, auf der göttlichen Wahl des besten als dem allgemeinen Schöpfungsprinzip beruht. (Vgl. *Nouvelles de la république des lettres,* Amsterdam, 1687, Juillet; *Lettre à Bayle* bei Erdm. Nr. 24, p. 106; *Discours de metaphysique* § 19 ff.)

194 **II. Buch. K. 28. S. 244.** Die Identität des Rechtschaffenen und Nützlichen, des *Honestum* und *Utile,* ist ein Hauptsatz der stoischen Philosophie, wie besonders Cicero mit Berufung auf Panaetius usw. im dritten Buch seiner „Pflichten“ ausführt (Kap. 3. 7).

195) **II. Buch. K. 28. S. 244.** Leibniz verteidigt bei dieser Gelegenheit ausdrücklich die Objektivität des Moralgesetzes gegen die Relativitätstheorie Lockes, der sich hierin den alten Sophisten nähert. Daß das Sittliche und der Maßstab für Tugend und Untugend von der wechselnden Meinung unabhängig, daß sie „von allgemeiner göttlicher Einsetzung“ seien, ist die These Leibnizens, wobei freilich, um sie unangreifbar zu machen, ein unwandelbares (absolutes) und ein wandelbares (relativ nach Zeiten und Personen gültiges) Element im Sittengesetz unterschieden werden müssen.

196) **II. Buch. K. 28. S. 246.** Diese Erzählung gibt Vopiscus in den *Script. hist. August.* Vol. II, p. 213, 214 (ed. Peter). Die darauffolgende Notiz aber, welche gleichfalls dem Vopiscus entnommen ist (a. angef. O. p. 212, 9), bezieht sich nicht auf Bonosus, sondern auf Proculus.

197) **II. Buch. K. 28. S. 246.** Der Vers ist dem Schluß der zweiten Satire des Persius entnommen (v. 74).

198) **II. Buch. K. 28. S. 247.** Die Tugend ist das, was man lobt, weil es an sich löblich ist; sie hängt von der Wahrheit d. h. von der immer gleichen Realität der sittl. Weltordnung, nicht von der wandelbaren Meinung ab. Dieser Satz ist der Kern dessen, um was es sich bei der Disputation in diesem Kapitel handelt.

199) **II. Buch. K. 29. S. 249.** Die Abhandlung, welche Leibniz hier zitiert, führt den Titel: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* und erschien, wie der Text auch angibt, 1684 in den *Acta eruditorum Lipsiensium* (p. 537). Sie knüpft an Descartes, besonders dessen *Regulae ad directionem ingenii* an, scheint unter andern aber auch Spinozas *tractatus de emendatione intellectus* im Auge zu haben, ohne diesen Schriftsteller zu zitieren, wie Leibniz überhaupt nicht gern Spinoza herbeizieht. In den „*Meditationes*" ist schon die Rede von dem Beweisen der Axiome. (Vgl. oben pag. 155, Anm. 126.)

Leibniz tadelt bald darauf mit Recht Lockes Definitionen des Klaren und Deutlichen als zu wenig voneinander unterschieden.

200) **II. Buch. K. 29. S. 256.** Hier beziehen sich die Ausdrücke „exoterisch" und „akroamatisch" wieder auf das Formelle oder die Schreibart. Man vgl. das oben zur Vorrede pag. 8 Anm. 4 Gesagte.

201) **II. Buch. K. 29. S. 256.** Die angeführten Stellen des Persius stehen in dessen erster Satire v. 2—3.

202) **II. Buch. K. 29. S. 258.** Es kann ein Bild klar sein, sagt Leibniz, und doch ist nur eine verworrene Vorstellung damit verbunden. Der Mathematiker konstruiert umgekehrt aus dem Begriff oder der bestimmten Vorstellung der Figur, mit deren Hilfe er sich über den Inhalt seiner Vorstellung (z. B. des Tausendecks) usw. orientiert. Die mathematische Konstruktion dient also nur in dem Maße zum Verständnis, als sie aus dem Begriffe der in Rede stehenden Größenvorstellung entspringt.

203) **II. Buch. K. 29. S. 259.** Wir haben, so entgegnet Leibniz, eine vollständige und richtige Vorstellung der Ewigkeit, weil wir sie definieren können, aber wir haben kein (adäquates) Bild derselben. Die Streitigkeiten über diesen Begriff kommen eben daher, daß man die bildlichen Vorstellungen der Ewigkeit als adäquat betrachtet und für wirkliche nimmt. Bleibt man mit der Vorstellung der Ewigkeit im reinen Denken und vermischt man sie nicht mit Sinnlichem, so haben wir jene Widersprüche und Konfusion nicht zu fürchten, von denen Locke redet.

204) **II. Buch. K. 30. S. 261.** Leibniz bestreitet die von Locke behauptete Subjektivität der gemischten Modi und Relationen, welche mit dessen im § 3 aufgestellter Lehre zusammenhängt, daß der Geist zwar in Hinsicht der einfachen Vorstellungen passiv sei, aktiv aber in bezug auf die Kombinationen derselben.

Leibniz, welcher letzterer Meinung gegenüber das Vorstellen schlechthin als Tätigkeit betrachtet, erwidert, daß die Relationen durch göttliche Determination ihre objektive Bedeutung haben, und daß die gemischten Modi sehr wohl reale Akzidentien sein können, die dadurch nicht zu etwas bloß Subjektivem werden, daß wir sie denkend auffassen.

Aber er geht noch weiter. Alles Realmögliche (z. B. die Verhältnisse einer noch nicht erfundenen Maschine oder eines noch nicht entdeckten mathematischen Kalkuls) ist in gewissem Sinne als Gegenstand der Intelligenz wirklich: der göttlichen Intelligenz ist es wirklicher, der menschlichen allgemein möglicher Gegenstand. Das äußere Dasein (z. B. der später entdeckten Maschine, der vollzogenen Rechnung) fügt dem Wesen dieser Dinge nichts hinzu und ändert darum auch nichts im Verhältnis des Denkens zu ihnen.

205) **II. Buch. K. 30. S. 262.** Die Hauptstelle über Demokrits Ansicht von der Milchstraße findet sich in den *Meteorologica* des *Aristoteles,* Buch I, c. 8 (Bekkers Ausgabe p. 345 a. 25), der die späteren folgten.

206) **II. Buch. K. 30. S. 263.** Albertus Magnus, welcher von 1193—1280 lebte, einer der bedeutendsten Aristoteliker des Mittelalters, ist wie mancher andere Gelehrte jener dunkeln Jahrhunderte (Michael Scotus, Roger Bacon usw.) der Zauberei verdächtigt worden. Davon erzählt besonders Trithemius in den *Annales Hirsaugienses* (II, p. 40), der übrigens den Philosophen in Schutz nimmt. Ebenso hat ihn Naudé in der *Apologie des grands hommes soupçonnés de magie* (c. 18), auch Bayle im Wörterbuch, s. v. Albert Le Grand, und Brucker, *hist. philosophiae* III., p. 793 ff., verteidigt.

207) **II. Buch. K. 31. S. 265.** Demgemäß wäre eine unmögliche Vorstellung diejenige, welche nicht vollzogen werden kann, indem ihr Inhalt sich selbst oder den übrigen Vorstellungen widerspricht. Nach dieser Erklärung ist wiederum die Denknotwendigkeit oder logische Konsequenz das Kriterium der Wahrheit. —

208) **II. Buch. K. 32. S. 266.** Die Untersuchung der Wahrheit erfolgt im vierten Buche; hier wird die Frage nur vorübergehend erörtert. Locke beginnt mit der Erklärung, welche Aristoteles *de an.* III, 6 gibt, daß die Wahrheit sich nur auf die Sätze oder Urteile bezieht, daß also, wenn eine Vorstellung wahr oder falsch genannt wird, dabei stillschweigend ein Satz oder eine Behauptung gemacht werde. Leibniz bestreitet diese Erklärung nicht, sondern gibt ihr nur eine andere Wendung: wahr ist ihm das Denkbare d. h. dasjenige, welches, wenn es gedacht wird, weder mit sich noch mit anderem Wahren in Widerspruch steht, unwahr das, welches nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann. Locke geht ferner zu der gleichfalls von Aristoteles aufgestellten Definition fort, wonach die Wahrheit in die Beziehung zur Sache gesetzt wird (Aristoteles *de interpr.:* der Begriff muß die Dinge bezeugen und die Dinge den Begriff; die Begriffe sind wahr nach Maßgabe der Dinge usw.). Leibniz setzt die Wahrheit dagegen seiner obigen Erklärung gemäß in die Beziehung (Übereinstimmung) der Vorstellungen zu(mit)einander.

209) **II. Buch. K. 32. S. 266.** Die Definition des Wahren, welche Leibniz hier gibt, stellte Chr. Wolf in der Folge an die Spitze der gesamten Wissenschaft. Ihm ist demnach die Philosophie die Wissenschaft des Möglichen, sofern es sein kann (*Log. Disc. praelectt.*), oder auf deutsch: „die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.“

210) **II. Buch. K. 32. S. 269.** In diesen Bemerkungen liegt der Keim zur Erkenntnis des Assoziationsgesetzes, welches Chr. Maaß in seinem „Versuch über die Einbildungskraft“ (Halle und Leipzig, 1797), dann J. Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft“ (2. Aufl., 1826, pag. 148 ff.) weiter bearbeiteten, endlich Herbart und dessen Schule näher erörtert und zu begründen unternommen haben.

211) **III. Buch. K. 1. S. 270.** Der englische Philosoph Hobbes (1588—1679) leugnet in seinen politischen Schriften („vom Bürger“, zuerst 1642, und „*Leviathan*“ 1651), daß der Mensch durch einen Naturtrieb zur Geselligkeit neige, wie Aristoteles und von den Neuern besonders Hugo Grotius dies ausgesprochen hatten; er erklärt vielmehr den „Krieg aller gegen alle“ für den Naturzustand der Menschen. Die Gesellschaft aber entsteht ihm zufolge aus gegenseitiger Furcht, auf der Grundlage des Eigennutzes, nicht durch Betätigung eines Geselligkeitstriebes. Letzteren hatte Hugo Grotius in seinem rechtswissenschaftlichen Werke über das Recht des Krieges und Friedens (1625) als das natürliche Bindemittel menschlicher Gemeinschaft hervorgehoben. Ihm schließt Leibniz sich an, indem er Lockes Äußerung benutzt, um darauf hinzuweisen, daß die Natur selbst den Menschen zum Leben in geselliger Gemeinschaft bestimmt habe, mittels deren er seine Zwecke leichter und besser erreiche. Zur Bildung der Gemeinschaft aber diene besonders die Sprache als das spezifische Mittel der Kommunikation der Menschen miteinander. In gleichem Geiste hatte Aristoteles den Staat für die Anstalt erklärt, welche um des guten Lebens willen von Natur aus be-

stimmt sei und dabei auch an die Sprache als Mittel menschlicher Gemeinschaft erinnert (Politik, Bd. I. Kap. 2).

212) **III. Buch. K. 1. S. 271.** Diese früher allgemein verbreitete Ansicht, daß nämlich die Affen Sprachorgane hätten — eine von den Negern noch heutzutage festgehaltene Meinung — ist bereits von Peter Camper widerlegt worden. (Vgl. P. Campers Naturgeschichte des Orang-Utan und einiger anderer Affenarten usw. Übersetzt von J. F. M. Herbell. Düsseldorf, 1791. 4°. pag. 147 ff.)

213) **III. Buch. K. 1. S. 272.** Jac. Golius, der von 1596—1667 lebte, Schüler und Nachfolger des Erpenius an der Leidener Universität, hat sich durch Herausgabe mehrerer arabischer Werke, besonders aber durch sein arabisches Lexikon bekannt gemacht.

214) **III. Buch. K. 1. S. 273.** Leibniz berührt hier eines der schwierigsten Probleme der Sprachwissenschaft, die Frage nämlich, ob die Sprachbildung von individuellen oder allgemeinen Bezeichnungen ausgegangen sei. Er entscheidet sich für das letztere. Es ist indessen zu bemerken, daß die Sprachbildung, wenn auch die wortgeformten Begriffe sofort im Gebrauch den Charakter der Allgemeinheit annahmen, schwerlich davon ausging, daß von vornherein den Worten jener allgemeine Sinn beigelegt wurde, den sie hinterher haben. Man konnte sehr wohl von individuellen Bezeichnungen ausgegangen sein, welche dann Appellativa wurden und nun rückwärts zur Bezeichnung der Individuen angewendet werden. Die Kinder, auf welche Leibniz sich beruft, brauchen freilich aus mangelnder Sprachkenntnis gern allgemeine Begriffe, aber erst infolge eines von ihnen angewandten Analogieverfahrens, nicht aber deswegen, weil sie die Worte von Anfang an als allgemeine Begriffe gefaßt und anerkannt hätten.

215) **III. Buch. K. 1. S. 273.** Wenn die Sprache, sagt Leibniz, es bezeugt, daß wir von sinnlichen Ein-

drücken zu abstrakten Begriffen fortgeschritten sind, so drückt sie damit nicht das Wesen unserer Erkenntnis, sondern nur deren Entwicklungsgeschichte aus. In noch weiterem Sinne ist die Geschichte der Sprache die Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung überhaupt, wie die Geschichte der Religion dies in anderm Betracht auch ist.

216) **III. Buch. K. 1. S. 274.** Diese Bemerkung beider Philosophen, daß die Bedeutung der Worte vom Konkreten zum Abstrakten fortgeschritten sei und noch immer fortschreite, ist der Leitfaden der gesunden Etymologie und Worterklärung. Die Richtigkeit der Bemerkung Lockes in bezug auf den Begriff Geist läßt sich in verschiedenen Sprachen nachweisen, so in der Hebräischen (vgl. Spinoza im theol.-politischen Traktat, Kap. I), Griechischen (πνεῦμα), Lateinischen (*spiritus* von *spirare*) usw.

217) **III. Buch. K. 2. S. 276.** Die Frage, ob die Sprache durch willkürliche Übereinkunft (*ex instituto, per conventionem*) von den Menschen gebildet oder ihnen von Natur gegeben sei, hat von jeher die Wissenschaft beschäftigt. Aufgeworfen ist diese Frage schon im Dialog Kratylus und in der aristotelischen Schrift von der Interpretation. Leibniz deutet richtig an, daß es dabei nicht auf ein Entweder — Oder ankomme, sondern daß an der Sprachbildung, wie an allen wahrhaft menschlichen Produktionen, Natur und Geist beide ihren Anteil haben. Die Natur gibt gewissermaßen das Material, das der Geist in fortschreitender Selbstvertiefung — innerhalb gewisser Grenzen mit Willkür — formt, und jedes menschliche Individuum ist beim Gebrauch der schon geformten Sprache selbst wieder in dieser Lage, das Gegebene bis auf einen gewissen Punkt frei sich aneignen und anwenden zu können.

218) **III. Buch. K. 2. S. 276.** Das Werk Georg Dalgarns, auf welches Leibniz hier anspielt, erschien 1661 unter dem Titel: „*ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*“ und rühmt sich, daß mit seiner Hilfe binnen zwei Wochen jedermann,

welcher Nation er sei, alle seine Gedanken ausdrücken und verständlich machen könne. Wie eingehend sich Leibniz mit diesem Werke Dalgarns beschäftigt hat, zeigt der Umstand, daß er die Kategorien der *ars signorum* für seine Charakteristik oder philosophische Sprache erklärte. (Vgl. Monatsbericht der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin. Jan. 1861 p. 170—219.)

219) **III. Buch. K. 2. S. 276.** Joh. Wilkins, geb. 1614, schrieb unter vielen andern Werken einen *Essay towards a real character and philosophical language.*

220) **III. Buch. K. 2. S. 276.** Über das sog. Rotwelsch, die schon im sechzehnten und mehr noch im siebzehnten Jahrhundert hervortretende fiktive Gaunersprache Deutschlands, handelt besonders eingehend *Avé-l'Allemant* in seinem Werke „Das deutsche Gaunertum, Leipzig, 1858—1862“ in vier Bänden. Darin ist nachgewiesen, daß namentlich das Hebräische ein starkes Wortkontingent zur Gaunersprache beigesteuert hat, daß die Grammatik sich aber nach dem Deutschen richtet. In Italien führt die Gaunersprache auch den Namen Gergo, entsprechend dem französischen Argot. Wie sehr zu Leibniz' Zeit die Aufmerksamkeit auf das Rotwelsch gerichtet war, zeigt die Romanliteratur, besonders aber zeigen es die „Gesichte Philanders von Sittewald“.

221) **III. Buch. K. 2. S. 276.** Es ist der als Vielschreiber und schmähsüchtiger Polemiker bekannte Philipp Labbé gemeint, welcher 1667 starb.

223) **III. Buch. K. 2. S. 277.** Diese berühmten Eidesformeln, vermutlich aus einem lateinischen Urtext in die altromanische und altdeutsche Sprache übersetzt, hat Nithart in seinem Geschichtswerke (Hist. lib. III. c. 3) aufbewahrt, das im Auftrage Karls des Kahlen in den Jahren 841 bis 843 abgefaßt wurde. Pertz hat im achten Band der Monumenta Germaniae (S. 665 bis 666) den Text wiedergegeben, dessen romanischen Teil Fr. Diez in seinen „altromanischen Sprachdenkmälern“ (Bonn, 1846), und dessen altdeutschen Teil

J. Grimm, Wackernagel und Maßmann erklärt haben. Einen guten Teil der Literatur über das interessante Sprachdenkmal findet man bei Diez im erwähnten Werke (p. 3—5).

224) **III. Buch. K. 2. S. 277.** Außer dieser im Jahre 808 vollendeten Otfriedschen Evangelienharmonie, welche man gewöhnlich den „Christ" nennt, und die in neuester Zeit wiederholt herausgegeben, erklärt und auch ins Neuhochdeutsche übersetzt worden ist, sind seit der leibnizischen Epoche noch mehrere, zum Teil selbst noch ältere Denkmäler der altdeutschen Sprache bekannt geworden, wie die Merseburger Besprechungsformeln, das Hildebrandslied und andere.

225) **III. Buch. K. 2. S. 277.** Caedmon fällt ins siebente Jahrhundert. Seine in angelsächsischer Sprache verfaßten, durchweg geistlichen Gedichte sind in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts auf uns gekommen und scheinen von späterer Redaktion, als die Abfassungzeit ist, zu zeugen. Es existieren englische und deutsche Ausgaben derselben; auch hat man angefangen, sie ins Neuhochdeutsche zu übersetzen.

226) **III. Buch. K. 2. S. 277.** Der „silberne" Kodex, von dem Leibniz hier spricht, enthält auf purpurfarbenem Pergament, mit Silber- und Goldbuchstaben geschrieben und in Silber gebunden, einen großen Teil der Evangelien in gotischer Sprache, wie sie der gotische Bischof Ulfilas (Vulfila, von 311 bis 381 lebend) um die Mitte des vierten Jahrhunderts in die Sprache seines Volkes übersetzt hatte. Die Handschrift, welche um den Anfang des sechsten Jahrhunderts unter der Herrschaft der Ostgoten in Italien geschrieben worden sein soll, kam nach mancherlei Schicksalen im Jahre 1669 nach Upsala in Schweden, wo sie sich noch befindet. Seitdem Leibniz schrieb, sind noch mehrere Überreste der gotischen Literatur entdeckt worden, indessen ist der „silberne" Kodex noch immer die Hauptquelle unserer Kenntnis des Gotischen, eines der edelsten deutschen Dialekte, ge-

blieben. L. kommt öfters auf Ulfilas und den Kodex *argenteus* zurück, bes. in seinem Briefwechsel mit J. Ludolf (p. 35, 47, 227).

227) **III. Buch. K. 2. S. 279.** In diesen Ahnungen des verwandtschaftlichen Zusammenhanges zunächst der europäischen Sprachen, dann auch der übrigen miteinander war Leibniz, wie in so vielen andern Dingen, seiner Zeit weit vorausgeeilt. Er war es denn auch, welcher zuerst von diesem Gesichtspunkte aus die Sprachenvergleichung forderte und selbst betrieb.

228) **III. Buch. K. 2. S. 279.** Adam steht hier als Symbol und Vertreter der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts. Nach Jak. Böhme war Adam dazu bestimmt, sein Geschlecht in engelgleicher Reinheit fortzupflanzen, ohne deren Integrität zu gefährden. (Vgl. u. a. Dreyfach Leben K. 8, 2—4. Princ. 10, 8—12. Mst. Magn. K. 15, 1—9 usw.) Wie aus verschiedenen Zitaten hervorgeht, hat Leibniz sich zwar mit Böhmes Schriften beschäftigt, ist aber von ihnen wenig erbaut gewesen. In einem Briefe an Fr. J. Löffler (Kortholt Bd. IV. Dutens, Werke Bd. VI. S. 409) drückt er sich darüber so aus: Die Streitigkeiten über Böhmes Sätze halte ich für müßig, und glaube, er habe weder sich, noch andere ihn verstanden.

229) **III. Buch. K. 2. S. 280.** Den von L. hier und auch sonst vielfach angestellten Versuch, die ursprüngliche Bedeutung der einzelnen Buchstaben für die Wortbildung festzustellen, hat in ähnlicher Weise schon der Verfasser des platonischen Kratylus gemacht. (*P. 434 ff. ed. Steph.*)

230) **III. Buch. K. 2. S. 281.** Der zitierte Vers ist aus *Vergils Aeneis* Buch VIII, v. 91.

231) **III. Buch. K. 2. S. 283.** Samuel Bochart, 1667 zu Caen gestorben, dessen Werke im Jahre 1692 zu Leiden und Utrecht in drei Folianten erschienen sind, wird von Leibniz geschätzt und oft zitiert. Bochart

wollte alle Sprachen etymologisch aus dem Hebräischen und Phönizischen ableiten (Vgl. Leibniz' Werke v. Dutens Tl. VI. S. 223, 226).

232) **III. Buch. K. 2. S. 284.** Goropius, mit dem Beinamen Becanus, ein namhafter Gelehrter und Arzt des sechzehnten Jahrhunderts, hat besonders in seiner Schrift Hermathene, die in seinen 1580 zu Antwerpen erschienenen Opera die erste ist, versucht, die Sprache aus dem Niederdeutschen — welches er in der genannten Schrift (Buch II. S. 25 f.) als das „Zimbrische" bezeichnet — abzuleiten, wie er denn auch die Niederlande für den Sitz des Paradieses hielt. Trotz dieser Wunderlichkeiten zeichnet sich Goropius durch Tiefblick aus.

233) **III. Buch. K. 2. S. 284.** Joh. Clauberg (1622 bis 1665), ein Cartesianer und Professor in Duisburg, wird wegen seiner sprachwissenschaftlichen Studien wie als Philosoph von Leibniz hochgeschätzt und oft zitiert. Einer Äußerung zufolge scheint ihn Leibniz sogar über Descartes gestellt zu haben. (*Cartesius voluit quaedam emendare in physicis; displicet tamen audacia et fastu nimio conjuncto cum stili obscuritate, confusione, maledicentia. Longe magis mihi probatus Claubergius, discipulus ejus, plenus, perspicuus, brevis, methodicus. Misc. in Otio Hanoverano ed. J. F. Feller p. 181. Vgl. Dutens VI. p. 1. p. 311.*) Leibniz hatte Claubergs *meditationes et collectanea linguae Teutonicae (Duisburgi, 1663)* sowie dessen Büchlein *ars etymologica Teutonum* studiert (Dutens V. p. 334, VI. p. 2. S. 28, 179, 220) worin Clauberg als Grundsatz aufstellte, daß das Deutsche für eine ursprüngliche Sprache erklärt werden müsse. (Vgl. L. Neff: G. W. Leibniz als Sprachforscher und Etymologe. Heidelberg, 1870. Tl. I. S. 16 f.)

Der zunächst genannte Gerhard Meier oder Meyer aus Bremen wurde durch Leibniz zu sprachlichen Forschungen angeregt und für Linguistik gewonnen, wie aus Eccards Einleitung zu den *Collectanea etymologica Leibnizii* (S. 52) hervorgeht. Eben diese *Collectanea* legen durch den Briefwechsel Meiers mit Leibniz von

dem Umfang und der Art, wie jener Etymologie trieb (Dutens VI. p. 2. S. 145 f.), Zeugnis ab. Meier wurde durch frühen und jähen Tod diesen Studien entrissen.

Der berühmte Schilter, die damalige Hauptzierde der Straßburger Universität, war durch seine juristisch-antiquarischen Arbeiten auf Sprachstudien geführt worden. Leibniz sagt darüber, nachdem er Schilters Kränklichkeit bedauernd — derselbe starb nach langen gichtischen Leiden, 73 Jahre alt, am 14. März 1705 — die Befürchtung ausgesprochen, daß die von jenem vorbereiteten Ausgaben des Notger und Otfried nicht erscheinen würden — in den *Collectanea Etymologica* (Dutens VI. p. 2. S. 222): *Mr. Schilterus se sert encore des evangiles gothiques d'Ulfilas, de l'Anglo-Saxon et aussi de l'Islandois, comme d'autres vieux livres et glossaires; car il faut joindre ensemble les différents dialectes de tous les peuples Teutoniques pour expliquer les vieux livres etc.*

234) **III. Buch. K. 2. S. 286.** Leibniz erinnert hier an den Umstand, daß der Gebrauch der Abstrakta dazu veranlaßt, Begriffe zu hypostasieren d. h. allgemeine Denkbilder als Substanzen angesehen und als solche zu behandeln — eine Quelle der mannigfachsten und eingreifendsten Irrtümer, die Fr. Bacon unter dem Namen der *idola fori* charakterisiert hat.

235) **III. Buch. K. 3. S. 288.** Leibniz meint den älteren Bauhin, mit Vornamen Jean, und spielt an auf dessen Werk: *de plantis absinthii nomen habentibus*, welches 1595 und 1599 zu Montbeliard erschienen ist, wo Bauhin als Leibarzt des Herzogs Ulrich von Würtemberg-Montbeliard lebte und starb. Sein Hauptwerk aber ist die allgemeine Geschichte der Pflanzen, welches er mit J. J. Cherler, seinem schweizerischen Landsmann zusammen verfaßte und 1650—1651 zu Yverdun in drei Folianten erscheinen ließ.

236) **III. Buch. K. 3. S. 290.** Locke behandelt die Frage nach den „Geschlechtern und Arten" (*genera* und *species*), wie aus mehreren seiner später folgenden Äußerungen hervorgeht, als eine leere. Sie ist ihm

ein unnützes Problem des Schulwitzes, da das „Allgemeine“ mit der Wirklichkeit nichts zu tun habe, vielmehr das Resultat einer subjektiven, mehr oder weniger willkürlichen Abstraktionstätigkeit des Menschen sei. Leibniz macht dagegen geltend, daß das Allgemeine den Dingen selbst als ihr Wesen innewohne, und darum die Bildung der allgemeinen Begriffe nicht als ein bloßer Notbehelf des Denkens, sondern als eine berechtigte Auffassung dessen, was wahr und wirklich ist, angesehen werden müsse. — Notionale oder begriffliche Wesen sind solche, die sonst wohl *entia rationis* genannt werden und dazu dienen, das zu bezeichnen, welches ohne im gewöhnlichen Sinne des Wortes substantiell (erste Substanz in der Sprache des Aristoteles) zu sein, doch eine ideale Wirklichkeit beanspruchen kann. Im vierten Buch wird dieser Gegenstand noch einmal der Untersuchung unterzogen.

237) **III. Buch. K. 3. S. 290.** Von dieser Art sind verschiedene Werke des Marburger Professors Rud. Goclenius sowie Joh. Heinr. Alsteds. Da Leibniz beide Männer, seine älteren Zeitgenossen, kannte und schätzte, mag er hier an sie gedacht haben. Alsteds *Encyclopaedia* (*Herborniae, Corvinus 1630*), welche vielfach auf Raim. Lullus zurückgeht, hat Leibniz viel studiert. Er erwähnt ihrer öfters und hat „Gedanken“ darüber niedergeschrieben (Dutens B. V. S. 183 ff.).

238) **III. Buch. K. 3. S. 292.** Leibniz mildert hier mit Recht den von Locke gegen die erste Regel des Aristoteles gerichteten Tadel, wonach die Definition aus Geschlechtsbegriff und artbildendem Unterschied (Differenz) bestehen soll. Er macht dabei darauf aufmerksam, daß häufig Geschlecht und Differenz vertauscht werden können und gibt auch die Erklärung davon: es hänge dies von dem Gesichtspunkt der Einteilung ab. Die Definition ist nämlich der Ausdruck oder die Anzeige der Stelle, welche ein bestimmter Begriff in der logisch geordneten Gesamteinteilung der Begriffe überhaupt einnimmt. Diese Gesamteinteilung kann aber von verschiedenen Gesichtspunkten

aus in Betracht gezogen werden, da es verschiedene Prinzipien der Einteilung gibt. Die Bemerkung, daß das Geschlecht und der artbildende Unterschied sich nicht selten miteinander vertauschen lassen, gilt begreiflicherweise nur dann, wenn beiderlei Bestimmungen gleich oder nahezu gleich wesentlich sind. Über das Verhältnis von Geschlecht und Art sagt Leibniz im vierten Buch zum Schluß seines Werkes noch ein Mehreres. (Vgl. übrigens Anm. 243.)

239) **III. Buch. K. 3. S. 294.** Das verlangte regelmäßige Dekaeder ist nämlich eine unmögliche Figur.

240) **III. Buch. K. 3. S. 295.** Man vergleiche, was oben Anm. 164 zu S. 214 über die Begriffe Apriori und Aposteriori gesagt worden ist.

241) **III. Buch. K. 3. S. 296.** Plinius erzählt in der Naturgeschichte (Bd. 36. Kap. 66), daß unter dem Kaiser Tiberius der Sage nach solches biegsames Glas fabriziert worden sei, fügt aber vorsichtig hinzu, das Gerücht davon sei weniger sicher als verbreitet gewesen (*fama crebrior quam certior*).

242) **III. Buch. K. 3. S. 296.** Über diesen Punkt, daß alle sinnliche Erkenntnis d. h. jedwede Erkenntnis unmittelbar gegebener sinnlicher Eigenschaften trotz aller möglichen Klarheit verworren sei, hat sich Leibniz schon einmal (vgl. oben S. 15) ausgesprochen, bei welcher Gelegenheit denn auch angegeben ist (Anm. 17), wie dieser oft angefochtene Satz verstanden werden müsse.

243) **III. Buch. K. 3. S. 296.** Schon in der ersten Beurteilung des Lockeschen Werkes (*Des Maiseaux Recueil* II. p. 143. Erdm. Nr. XLI) „*Réflexions etc.*" kommt Leibniz auf den Unterschied der Nominal- und Realdefinition zu sprechen und verweist auf seine im Jahre 1684 in die *Acta Eruditorum Lipsiens.* Nov. S. 537) gesetzten, hier schon öfters erwähnten *Meditationes de cognitione* usw. (bei Erdm. Nr. IX.). Nominaldefinitionen, sagt er dort, sind solche, welche nur

Merkmale des (zu definierenden) Dinges behufs der Unterscheidung desselben von andern Dingen enthalten; Realdefinitionen dagegen solche, durch welche die Möglichkeit des Dinges erhellt. Die Nominaldefinition erklärt also die Sache dem Ausdruck oder Namen nach, daher es auch von unmöglichen Dingen Nominaldefinitionen geben kann wie z. B. von dem oben erwähnten regelmäßigen Dekaeder; die Realdefinition aber gibt die reale Möglichkeit des zu Definierenden durch die Wesenserklärung desselben an. Leibniz sucht nun die Realdefinition auf die genetische zurückzubringen, welche die Entstehung des Dinges aus seinen Bedingungen zeigt, daher er sie auch ohne weiteres die „*causale*“ nennt. Danach gäbe es streng genommen Realdefinitionen nur von dem, was wir machen können. In der Abhandlung Trendelenburgs „über das Element der Definition in Leibnizens Philosophie“ (Monatsber. der Kgl. Preuß. Akad. der W. zu Berlin. Jahrg. 1860 Juli — Trendelenburgs hist. Beiträge zur Philosophie, Bd. III. Berlin, 1867. S. 48—62) ist mit Recht hervorgehoben, daß L. beim Definieren besonders das analytische Element im Auge hat. Leibniz erklärt das Definieren als eine Entfaltung des Begriffs, eine Auflösung desselben in mehrere, dem einen gleichgeltende Begriffe. (*Definire est explicare notionem, resolvere in plures notiones uni aequivalentes.*)

244) **III. Buch. K. 4. S. 297.** Leibniz berührt hier eines der schwierigsten Probleme der Erkenntnistheorie, die Beweisbarkeit der Realität dessen, was den sinnlichen Erscheinungen zugrunde liegt. Dem sog. gesunden, aber ungebildeten Menschenverstande gilt die Realität der Dinge allerdings für selbstverständlich, aber wenn man die Versuche, diese Realität strikt zu beweisen, ins Auge faßt, muß man sich bald überzeugen, daß die Sache lange nicht so leicht und einfach ist, als sie scheint. Hier nun genüge die Bemerkung, daß die Mängel in der Widerlegung des (subjektiven) Idealismus, (die allerdings mit aller nötigen Schärfe geleistet werden kann), größtenteils dem Umstande zugeschrieben werden müssen, daß man sich dabei zu ausschließlich an die Momente des rein

theoretischen Erkennens hält und das Moment des Bewußtseins der freien Beweglichkeit (des Körpers auf Grund von Vorstellungen) mit herbeizuziehen versäumt. Merkwürdig ist es aber, um zu Leibniz zurückzukehren, daß derselbe sich die Frage nicht vorgelegt zu haben scheint, wie denn seinem Systeme zufolge der Glaube an die Realität der äußeren Dinge sich rechtfertigen lasse. Denn erkenntnistheoretisch genommen ist Leibniz Idealist, während er in der Metaphysik Realist ist. Die Antwort für ihn würde aber sein, daß wir von der wenn auch an sich idealistischen Repräsentation der Dinge in unserer innern Welt der Vorstellungen durch das Bewußtsein von der prästabilierten Harmonie unmittelbar zu dem Glauben an die Realität der Dinge übergeleitet werden, ähnlich wie bei Descartes der Gedanke an die Wahrhaftigkeit Gottes die Brücke von dem Subjekt zum Objektiven bildet. Allein da müßte doch wieder gefragt werden, ob die Annahme der „prästabilierten Harmonie“ nicht den Glauben an die Wirklichkeit der Dinge außer uns schon voraussetze, also Leibniz mit jener Annahme sich nicht im Zirkel bewege.

245) **III. Buch. K. 4. S. 298.** Vgl. oben S. 107 bis 108. Der zwingende Grund, die sinnlichen Erscheinungen auf Wirkliches zurückzubeziehen, liegt übrigens in der Konstanz derselben.

246) **III. Buch. K. 4. S. 298.** Leibniz meint wieder seine schon erwähnte Schrift: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (Acta Erud. Lips. Nov. 1684, p. 837. Bei Erdm. Nr. IX).

247) **III. Buch. K. 4. S. 299.** In dieser berühmten oder wenn man lieber will berüchtigen Definition der Bewegung, welche sich im ersten Kapitel des dritten Buches der aristotelischen Physik findet (nach deren wahrer Bedeutung Hermolaus Barbarus sogar den Teufel gefragt haben soll — vgl. *Naudé Apologie pour tous les grands hommes — soupçonnes de magie Cap. 13* —) ist Bewegung offenbar in einem weitern Sinne als der bloß örtlichen, wie wir das Wort zu

brauchen pflegen, genommen. Dies geht auch schon aus dem oben Anm. 123 aus der aristotelischen Physik Mitgeteilten hervor und wird mit Recht von Leibniz zur Verteidigung des alten Philosophen geltend gemacht.

248) **III. Buch. K. 4. S. 299.** Dagegen enthält die Definition des Lichtes, daß es die Betätigung (Tatsache, Wirklichkeit) des Durchsichtigen sei, eine wahre Zirkelerklärung. Hier stimmt Leibniz mit Recht in den Tadel Lockes ein. Dabei ist im Raspeschen Text ein böser Druckfehler untergelaufen, indem es in der Antwort Theophils heißt: *Je la* (die Definition vom Licht) *trouve avec vous fort utile.* Erdmann liest schon richtig: *fort inutile,* was Gerhardts Text bestätigt.

249) **III. Buch. K. 4. S. 300.** Locke will sagen, daß die untersten Arten, weil sie keine weitere Spezifikation zulassen, einer eigentlichen Definition ermangeln müssen. Man kann z. B. Weiß und Rot unter dieselbe Kategorie (*Praedicament*) der Farbe bringen, aber innerhalb dieser Kategorie fällt es unmöglich, sie durch eine nähere Bestimmung voneinander zu unterscheiden usw.

250) **III. Buch. K. 4. S. 302.** Luna ist der alchimistische Name des Silbers; die Luna fixa ein angebliches Metall, welches die Farbe des Silbers, aber die Schwere und Unverwüstlichkeit des Goldes besitzen soll. Da zur Zeit Boyles das Platina noch nicht bekannt war, müssen wir annehmen, daß das, was Boyle gesehen hat oder gesehen haben will, eine metallische Mischung war.

251) **III. Buch. K. 4. S. 303.** Leibniz wiederholt hier das im ersten Buche (S. 39 ff.) Gesagte. Die „Ideen“ oder Vorstellungen im prägnanten Sinne des Wortes repräsentieren alles Realmögliche. Sie sind in Gott, weil dieser alles Realmögliche in aktueller Vorstellung besitzt. In uns sind sie nur der Möglichkeit nach und treten bei uns nur nach Maßgabe unserer innern Entwicklung in Wirklichkeit.

252) **III. Buch. K. 5. S. 304.** Leibniz macht hier eine wichtige Bemerkung. Alle Demonstration bezieht sich nur auf das (real) Mögliche und das, was auf logische Weise aus demselben erschlossen, insofern denknotwendig ist; die Wirklichkeit oder das Tatsächliche dagegen kann nur historisch oder erfahrungsmäßig, nicht aber philosophisch erkannt werden. (Vgl. oben S. 9, Anm. 8.)

253) **III. Buch. K. 5. S. 304.** Unter der römischen *Versura* (wörtlich: Wechsel) ist diejenige Operation zu verstehen, bei welcher man, um eine Schuld zu zahlen, neues Geld borgt, also nur den Gläubiger wechselt. — *Corban* bedeutet ursprünglich Opfer, dann aber Heiligung oder Bann als Wirkung des Opfers. (Man vgl. Fl. Josephus *Contra Apionem*, L. I. K. 22. p. 453 ed. Huds. *Κορβὰν· ὅρκος· ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου: δῶρον Θεοῦ.*)

254) **III. Buch. K. 5. S. 305.** Der Vers (Horaz' Briefe Bd. II. 1. v. 47) kann etwa übersetzt werden: Bis er bei stets abnehmendem Haufen geschlagen verstumme.

255) **III. Buch. K. 5. S. 307.** Die Bedeutung der hier besprochenen Termini: im Englischen *idea, notion*; im Französischen *idée, notion*; im Deutschen Idee, Vorstellung, Begriff, denen man für das Englische und Französische noch „*conception*“ (aus dem Lat. *conceptio, conceptus*) hinzufügen könnte, ist nach den Zeiten wechselnd gewesen oder von verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkten aus verschieden gefaßt worden. Das Wort *idea* und *idée* hat im Englischen und Französischen einen viel weiteren Umfang der Bedeutung, als „Idee“ für den wissenschaftlichen Gebrauch im Deutschen behalten hat. Bei uns ist „Vorstellung“ der allgemeinste Terminus geworden und drückt noch am meisten die Bedeutung von *idea* (*idée*) aus. Unter Begriff (*notion, conception*) versteht man aber nicht sowohl das Denkbild schlechthin, als die ihrem Inhalt nach logisch definierte Vorstellung.

256) **III. Buch. K. 5. S. 308.** Denn die Tätigkeit wird zuerst aufgefaßt und mittels ihrer die Substanz erkannt und formuliert.

257) **III. Buch. K. 6. S. 310.** Von diesem sogenannten *Principium indiscernibilium* ist schon oben die Rede gewesen S. 17. (Vgl. Anm. 23.)

258) **III. Buch. K. 6. S. 310.** Die Lehre von der Körperlichkeit aller Geister außer Gott hat Leibniz schon S. 19 berührt.

259) **III. Buch. K. 6. S. 312.** Von dem Stetigkeitsgesetz ist gleichfalls bereits oben die Rede gewesen (S. 17, vgl. Anm. 22). Ulrich macht bei dieser Gelegenheit auf einen merkwürdigen Brief aufmerksam, in dem Leibniz, an Herrmann schreibend, die Entdeckung der sog. Pflanzentiere voraussagt. (Vgl. Ulrichs Übersetzung T. II. S. 121.) Über die natürliche Ordnung im Pflanzenreich aber vgl. J. H. Burckhardi, *epist. ad Leibnitium.* Wolffenbüttel, 1703.

260) **III. Buch. K. 6. S. 313.** Horaz' Sat. Buch II, 3. v. 103. Der ganze Vers lautet auf deutsch: Doch kein Beispiel taugt, das den Streit mit Streitigem auflöst.

261) **III. Buch. K. 6. S. 315.** Leibniz erinnert hier an die sogenannten Kollateraleinteilungen oder Kodivisionen, welche besonders in der Statistik von Wichtigkeit sind. Von neueren Logikern hat darüber unter andern gehandelt Drobisch (Logik, 3. Auflage — Leipzig, 1863 — S. 141 ff.)

262) **III. Buch. K. 6. S. 317.** Die an dieser Stelle nötige Änderung des Raspeschen Textes hat so, wie sie der gegebenen deutschen Übersetzung entspricht, schon die Erdmannsche Ausgabe vorgenommen und Gerhardts Ausgabe bestätigt.

Wenn aber Erdmann kurz vorher gegen Ende von § 13 in dem Satzglied: „*quelques altérations ou transformations luy puissent arriver*“ statt *luy* ein *qui* ge-

setzt hat, so folge ich mit Aufrechterhaltung des *luy* dem Raspeschen durch Gerhardt bestätigten Texte in meiner Übersetzung.

263) **III. Buch. K. 6. S. 318.** Der hier gemeinte August von Sachsen ist der erste dieses Namens, Sohn Heinrichs des Frommen und Bruder Moritzens, der von 1553—1586 regierte und mit seiner Gemahlin Anna von Dänemark die Liebe zur Alchimie teilte.

264) **III. Buch. K. 6. S. 319.** Vgl. oben S. 19 und S. 319 (Anm. 258). Auch vgl. die Briefe 5 und 6 an Des Bosses (Erdm. Nr. LXII. p. 439, 446).

265) **III. Buch. K. 6. S. 320.** Die Sage von den geschwänzten Menschen, deren Locke hier erwähnt, und der er Glauben beimißt, hat sich bis in unsere Zeit erhalten, wo sie bei fortschreitender Bekanntschaft mit dem Innern Afrikas (der angeblichen Heimat jener Wesen) endlich zurückzutreten beginnt. Der Ursprung davon geht auf Erzählungen solcher Neger zurück, welche dergleichen mit Haaren bedeckte und mit Schweifen versehene, angeblich vernunftbegabte Wesen gesehen haben wollen, wobei Verwechslungen von menschenähnlichen Affen mit Menschen zugrunde zu liegen scheinen — Verwechslungen, die um so näher liegen, als viele Negerstämme die Affen als vernünftige, aber verwilderte menschliche Wesen betrachten. Übrigens wird von Dr. Schweinfurth berichtet, daß einzelne Negerstämme sich Schwänzchen zum Schmuck hinten anheften, welche von fremden Besuchern als natürliche angesehen worden sein mögen.
Über das im Walde gefundene Bärenkind gibt Ulrich in einer Anmerkung (p. 139—140) Auskunft, jedoch ohne die Quelle seiner Mitteilungen anzuführen.

266) **III. Buch. K. 6. S. 323.** Über diesen Punkt hat bekanntlich Ch. Darwin durch sein berühmt gewordenes Werk „Über die Entstehung der Arten“ eingehende Untersuchungen eröffnet, welche mit um so lebhafterem Interesse verfolgt werden, je weniger entscheidende Resultate sie, bis jetzt wenigstens, geliefert haben.

267) **III. Buch. K. 6. S. 323.** Der hier erwähnte Kerkering oder Kerkring, welcher als Mitschüler Spinozas im lateinischen Unterricht van der Endes von des Philosophen Biographen Coler mit der Lebensgeschichte Spinozas in romantischen Zusammenhang gebracht worden ist, als glücklicher Nebenbuhler Spinozas nämlich bei van der Endes Tochter, die Kerkring in der Tat heiratete — hat sich durch mehrere anatomische Werke ausgezeichnet. Zu ihnen gehört die *ichnographia anthropogeniae seu conformatio foetus ab ovo* etc. (Amsterdam, 1671), auf welche Leibniz sich hier beruft.

268) **III. Buch. K. 6. S. 323.** Diese aus Vergils *Georgica* (II, v. 325—327) entnommenen Verse beziehen sich auf den sogenannten *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera, einen hochbedeutsamen Gegenstand der antiken Mythologie, Mystik und Poesie. Von Homer an, dessen vierzehntes Buch der Ilias diesen Mythus in seiner Weise ausführt, wird der letztere vielfach erwähnt und poetisch verwertet. Daher ist denn auch Heynes Vermutung, daß jene Vergilverse mit älteren Dichtungen zusammenhangen, wohl plausibel. Die gnostische Sekte der Priszillianer knüpfte an die zitierten Verse ein religiöses Dogma, indem sie sie in ihrer Weise deutete. Die Nachricht aber, daß die Priszillianer sich dieser Verse zur Begründung ihrer Häresie und behufs geschlechtlicher Lizenzen bedient haben, stammt aus Hieronymus (*Epist. 133 ad Ctesiphontem,* S. 1029 a. des ersten Bandes der Vallariusschen Ausgabe). Man vgl. auch Bernays „Über die Chronik des Sulpicius Severus“ (p. 6).

269) **III. Buch. K. 6. S. 323.** Leeuwenhoek, der Entdecker der sogenannten Spermatozoen, teilt diesen seinen Fund in einem Briefe an den berühmten Wren mit. Der Brief ist in den „*Arcana naturae detecta ab Ant. van Leeuwenhoek. Delphis Bat.*“, 1695, 4⁰, S. 28 und folgende, mitgeteilt.

270) **III. Buch. K. 6. S. 325.** Hier streift Leibniz den Gedanken der heutzutage allgemein besprochenen

und von den meisten Naturforschern als wahr angenommenen Entwicklungstheorie an, welche von der Zeit der alten ionischen Physiologen bis auf Goethe und Lamark und endlich Ch. Darwin in der wissenschaftlichen Literatur große Verbreitung gefunden hat. Leibniz hält sich, wie man bemerkt, bei seiner Ansicht der Sache in sehr bescheidenen Schranken, welche der Wahrheit näher stehen mögen, als manche Übertreibungen unserer Tage.

271) **III. Buch. K. 6. S. 325.** Vgl. Descartes' Epist. L. I. ep. 89 (in der Ausg. v. 1668) S. 292 bis 293; oder (in der von 1692) S. 261.

272) **III. Buch. K. 6. S. 326.** Maschine bedeutet hier Körper, dem Sprachgebrauch der Cartesianer entsprechend.

273) **III. Buch. K. 6. S. 326.** Leibniz verteidigt hier die „substantiellen Formen" in einem andern Sinne, als sie von Locke angegriffen worden waren. Die substantiellen Formen im Sinne der alten scholastischen Lehre, ein Erbstück der platonischen Ideenlehre, sind die Substanzen zweiter Ordnung, oder die Art- (und Gattungs-)begriffe, deren sich die Aristoteliker bedienten, um dadurch ihre Überzeugung, daß die Wesenheit der Dinge mit der menschlichen Begriffswelt korrespondiere, auszudrücken. Locke leugnet das Naturgemäße der Art- und Gattungsbegriffe; ihm sind dieselben nur mit mehr oder weniger Willkür vollzogene Gebilde menschlicher Erfindung. Leibniz aber, der an den Begriff der substantiellen Form ohnehin seine Monadenlehre geknüpft hatte, wie namentlich aus dem „*Discours de metaphysique*" hervorgeht, faßt sie hier im Sinne seines Systems als sachgemäßen Ausdruck der individuellen Wesenheit der — ersten — Substanz, die sich aus ihrer seelischen Einheit heraus in der ihr proportionalen Mannigfaltigkeit des Körpers (der „Maschine") eben als dessen Form auspräge. Über den Begriff der substantiellen Form im Verhältnis zu dem der Monade und der Materie handelt am eingehendsten G. Hartenstein in seiner Abhandlung

„Über Leibniz' Lehre von dem Verhältnis der Monaden zur Körperwelt". (Historisch-philosophische Abhandlungen. Leipzig, 1870, S. 469 ff.)

274) **III. Buch. K. 6. S. 328.** Fortunius Licetus handelt in seinem Werke *de spontaneo viventium ortu* (*Vicentiae*, 1618, fol.) im 28. Kapitel des ersten Buches von allerhand Monstris und verweist dabei auf seine Schrift *de monstrorum caussis, natura et differentiis* (*Patavii*, 1634. 4.) sowie auf seines Vaters Josef Licetus *Dialogus de genitalium usu et dignitate.*

275) **III. Buch. K. 6. S. 330.** Wir halten uns, wie Locke ausdrücken will, bei der Bildung der Vorstellungen an die Erfahrung und bilden unsere innere Welt im allgemeinen dem nach, was die Natur bietet.

Über den kurz vorher (S. 337) von Leibniz erwähnten Arzt Alliot handelt die *Biographie universelle* von Michaud (Paris, 1854, Bd. I. S. 302), in welchem Artikel gleichfalls hervorgehoben wird, daß jener Arzt in dem Rufe gestanden habe, durch ein spezifisches Mittel den Krebs heilen zu können, was ihm aber bei seiner vornehmsten Patientin, der Mutter Ludwigs XIV., Anna von Österreich, nicht gelungen sei.

276) **III. Buch. K. 6. S. 330.** Man kann, dies will Leibniz sagen, in sich widersprechende Vorstellungen leicht zu einem zusammengesetzten Begriff vereinigen, der, wie z. B. „regelmäßiges Dodekaëder", „Größenmittelpunkt des Halbkreises" von vornherein durchaus verständlich und keineswegs unmöglich zu sein scheint, aber als unmöglich erkannt wird, sobald man die miteinander verbundenen Vorstellungen analysiert und deren Inhalt an der Realität mißt.

277) **III. Buch. K. 6. S. 341.** Leibniz legt das größte Gewicht darauf, daß sein System der prästabilierten Harmonie den tatsächlichen, erfahrungsmäßigen Beweis des Daseins Gottes liefere, da aus der Natur der einzelnen Monaden kein zureichender Grund des Zusammenstimmens der Dinge zu einer allgemeinen Weltordnung gewonnen werden könne. Was also die

Vernunft in dem von ihm verbesserten ontologischen Argument an die Hand gebe, werde durch die vergleichende, zusammenfassende Betrachtung der Naturerscheinungen bestätigt.

278) **III. Buch. K. 7. S. 343.** Es ist damit das aus einem Konsonanten bestehende Umstandswort כ gemeint.

279) **III. Buch. K. 7. S. 343** Dieses mehrfach herausgegebene Buch Joh. Strauchs (1612—1680), Professors von Leipzig, Jena, Gießen, Leibnizens Oheims von mütterlicher Seite, hat den Titel: *Lexicon particularum juris s. de usu et efficacia quorundam syncategorematum et particularum indeclinabilium.* Über Leibnizens persönliche Beziehungen zu Strauch vgl. Guhrauer, G. E., Biogr. L.s, T. I., S. 35 ff.

280) **III. Buch. K. 7. S. 343.** Bohlius, Sam. (1611 bis 1639), Professor in Rostock, der sich um das Studium des Hebräischen in Deutschland sehr verdient gemacht hat, wird von Leibniz wegen seiner Arbeiten über die Lehre von den hebräischen Vokal- und Akzentzeichen erwähnt (Dutens V. S. 190).

281) **III. Buch. K. 9. S. 350.** Das Werk Ebn Bitars oder Ibn Beithars — größtenteils noch ungedruckt — einen geringen Bruchteil desselben gab Fr. R. Dietz im Jahre 1833 zu Königsberg heraus — ist eine *materia medica,* welche sich auf Dioscorides stützt und das Buch des griechischen Arztes größtenteils in sich fassen soll, außerdem aber allerhand Zutaten aus andern Quellen mit enthält. Leibniz mag auf die von ihm gemachte Bemerkung, wie Joh. Gildemeister vermutete, durch des *Cl. Salmasius* den *Exercitationes Plinianae* angehängten *exercitationes de homonymis hyles iatricae* (Trajecti, 1689. P. 104. a. B. 110. a. A.) geführt worden sein, wo verschiedene Angaben des Dioscorides aus Ebnbitar verbessert werden.

282) **III. Buch. K. 9. S. 350.** Der hier erwähnte Reinesius, mit Vornamen Thomas, ein älterer Zeit-

genosse Leibnizens, zuletzt in Leipzig domiziliert und dort 1667 gestorben, hat in seiner literarischen Tätigkeit allerdings mit naturhistorischen und medizinischen Büchern begonnen und ist von da zu philologisch-antiquarischen Arbeiten übergegangen.

283) **III. Buch. K. 9. S. 351.** Vgl. besonders das sechste Kapitel dieses Buches.

284) **III. Buch. K. 9. S. 354.** Hier spielt Leibniz auf seinen Plan der Gründung einer sogenannten allgemeinen Charakteristik oder philosophischen Sprache (*spécieuse genérale*) an, worüber Kern, Neff und besonders eingehend Trendelenburg gehandelt haben. Im vierten Buche kommt Leibniz wiederholt auf diese Angelegenheit, die ihm sehr am Herzen lag, zurück. Trotz langjähriger Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand und trotz Vorarbeiten allerart brachte Leibniz sein Vorhaben jedoch nicht zur Ausführung.

285) **III. Buch. K. 10. S. 358.** Leibniz denkt hier an die sogenannten Symbola des Pythagoras, deren Charakteristisches darin besteht, mit dem Gebote oder Verbote einer verhältnismäßig gleichgültigen äußern Handlung eine sittliche Vorschrift zu verbinden. Solche Symbole sind: „Trage das Bild des Gottes nicht im Fingerringe“, „Schüre das Feuer nicht mit dem Schwerte“, „Opfere und bete barfüßig“ (vgl. Göttlings gesammelte Abhandlungen, Halle, 1851, Bd. I. S. 278 ff.). Ähnliche symbolische Vorschriften finden sich bei den Indern und andern Orientalen.

286) **III. Buch. K. 10. S. 358.** So wenig Leibniz mit gewissen ungehörigen Spitzfindigkeiten der Schulphilosophie einverstanden ist, läßt er es sich doch angelegen sein, die formale Logik gegen Angriffe in Schutz zu nehmen, wie Locke deren nicht spart. Außer verschiedenen Protesten, die unser Werk enthält, ist in dieser Hinsicht besonders ein längerer Brief Leibnizens an Gabriel Wagner vom Jahre 1696 merkwürdig, den Guhrauer (L.s deutsche Schriften, Bd. I., Berlin, 1838, S. 374—393) und Erdmann (*Opera* I. P. 418 bis 426) geben.

287) **III. Buch. K. 10. S. 359.** Die intentionellen Spezies der Scholastik — ein Ausdruck, dessen sich besonders Thomas von Aquino und seine Schule bedienen — bedeuten die Formen oder Abbilder der Gegenstände, welche von diesen ausgehend, nach der Ansicht jener Scholastiker die sinnliche Empfindung der äußern Dinge verursachen. Sie sind nicht als die natürlichen Formen der Dinge, sondern nur als stellvertretende Formen oder Bilder zu betrachten, welche den Zweck oder die Richtung (*intentionem*) haben, auf die Sinnlichkeit zu wirken, woher ihr Name stammt. Den *species intentionales* entgegengesetzt sind die *species reales*, die wirklichen Formen der Dinge. Diese Ansicht vom Zustandekommen der sinnlichen Empfindung geht übrigens auf Aristoteles zurück, dessen im zweiten Buche von der Seele vorgetragene Lehre dadurch nur erweitert wird. Die Erläuterung des Ausdrucks *species intentionalis* gibt u. a. Renz, *Philosophia Aristotelica-Thomistica* (*Augustae et Lincii*, 1740 und folgende), T. III. p. 165. A.: *Per speciem — nihil aliud intelligendum — quam qualitatem aliquam intentionalem repraesentativam objecti* etc.

288) **III. Buch. K. 10. S. 360.** Das hylarchische Prinzip, dessen Leibniz hier erwähnt, wird von Morus auch als *Spiritus naturae* bezeichnet und soll, ähnlich wie der Archeus der Alchimisten, das Prinzip der Bewegung und Sympathie der Wesen sein. Es ist davon besonders in H. Morus' (*Opera omnia Londini*, 1679 und folgende) *Enchiridion metaphysicum* die Rede, zumal im Schol. z. Kap. XIII., Sekt. 4. (a. a. O. T. I. S. 222 ff.). Die gleich darauf erwähnten Fahrzeuge sind die Ätherhüllen der Geister. Vgl. a. a. O. T. II. S. 379, den *Tractatus de immortalitate animae* L. III., *Axioma* 31 usw.

289) **III. Buch. K. 10. S. 361.** Die Hauptstelle über die Trägheit des Körpers, auf welche Leibniz sich hier zu beziehen scheint, findet sich in der Schrift *de ipsa natura* § 11 (Erdm., *Opp. L.* p. 154; Dutens, Tom. II. P. II. p. 54). Leibniz, den von Kepler aufgebrachten Begriff der Trägheit der Materie anneh-

mend, weist nach, daß das Wesen der Materie nicht in der Ausdehnung liegen könne, sondern in einer Widerstandskraft (und Undurchdringlichkeit) bestehe, welche sich darin zeigt, daß, um einen ruhenden Körper in Bewegung zu setzen, eine entsprechende Kraft — abgesehen von der Schwere — erfordert wird. (Vgl. Dutens, Tom. II. P. I. 235. Ebd. P. 198.)

290) **III. Buch. K. 10. S. 365.** Mit diesen sog. Perlen hat sich besonders der belgische Mathematiker Slusius oder Sluzius (Sluze) beschäftigt. Vgl. Buch IV. c. 7. § 4. (S. 449).

291) **III. Buch. K. 10. S. 368.** Je schärfer Leibniz seinen Gegner in vielen Punkten bekämpft — jedoch immer dabei des Sprichwortes *fortiter in re, leniter in modo* eingedenk — desto geneigter ist er, demselben da Lob zu spenden, wo er das Rechte getroffen zu haben scheint und Lob verdient. So hier bei Gelegenheit seiner Rüge derjenigen Beredsamkeit, welche, wie bei den Sophisten, dazu dient, die Dinge in falschem Lichte zu zeigen oder gar in ihr Gegenteil zu verkehren. Dabei nun vergleicht Leibniz die zugleich klare und eindringliche Schreibweise Lockes mit der Venus Urania, den in unechtem Schmuck einherschreitenden Stil der Sophisten mit der Venus Pandemos. — Der Mythus von diesem Gegensatz der beiden Huldgöttinnen ist übrigens späteren Ursprungs, indem in dem Begriff der einen Aphrodite, die ursprünglich eine alles erzeugende Naturmutter gewesen war, die irdische, sinnliche Seite von der himmlischen und allgemeinen geschieden ward. (Plato im Gastmahl, S. 180. Pausan. X. 6. 2.)

292) **III. Buch. K. 11. S. 372.** Über das mathematische Genie Frenicles de Bessy, des Bruders des Poeten Nicolas Frenicle, äußert der berühmte Mathematiker Fermat sich so, daß er ihn über Descartes setzt. Frenicle wurde 1666 Mitglied der Pariser *Académie des sciences* und starb 1673. Autor mehrerer Werke, die Leibniz kannte und benutzte, wird er als Vorgänger Lagranges und Eulers betrachtet. Condorcet hat sein *éloge* geschrieben.

293) **III. Buch. K. 11. S. 373.** Solche Wörterbücher, wie Leibniz hier auf die Autorität Grimaldis erwähnt, existieren in der Tat bei den Chinesen und sind auch nach Europa gebracht worden, wie z. B. die Bonner Universitätsbibliothek ein paar Teile eines solchen besitzt. Man muß sich dieselben als einen alphabetisch geordneten *Orbis pictus* denken. Was Grimaldi anbetrifft, so hatte Leibniz diesen in Wien kennen gelernt, trat mit ihm in Korrespondenz und empfing von ihm, nachdem derselbe nach Peking zum Vorsteher der Sternwarte und des chinesischen Kalenderwesens berufen worden war, viele interessante Mitteilungen.

294) **IV. Buch. K. 1. S. 374.** Während Locke sich bei der Bestimmung des Begriffs der Erkenntnis im wesentlichen an die aristotelische Erklärung hält, daß die Wahrheit (als Gegenstand oder Ziel des Erkennens) in der — angemessenen — Verbindung oder Trennung der Vorstellungen — in einem Urteile — bestehe, will Leibniz die Sache allgemeiner gefaßt wissen und behauptet, die Erkenntnis beziehe sich auch auf die Vorstellungen als solche, ehe man zu Wahrheiten d. h. dem Sachverhalt entsprechenden Verknüpfungen von Vorstellungen komme. Soll eine Vorstellung als solche Erkenntnis gewähren, so versteht es sich, daß in ihr ein Inhalt mitgedacht sei, welcher sich mittels einer oder mehrerer Definitionen entwickeln läßt. Insofern läuft doch wieder die von Leibniz ausgedrückte Meinung auf das hinaus, was Locke und vor ihm Aristoteles aufgestellt haben. — Daß ferner Wahrnehmungen und Beobachtungen in der Tat das reichste Material der Erkenntnis gewähren, ehe es zu förmlichen Urteilen kommt, ist selbstverständlich, darum sind aber Wahrnehmungen als solche noch nicht Erkenntnisse im eigentlichen Sinne des Wortes.

295) **IV. Buch. K. 1. S. 375.** Leibniz denkt dabei zunächst wohl an den schon oben zitierten, von ihm geschätzten und viel studierten J. H. Alsted, in dessen *Systema logicae harmonicum* (Herbonae, 1614) P. 69

das *argumentum* eingeteilt wird in *argumentum simplex* (welches Leibniz *thème incomplexe* nennt) und in *argumentum complexum*. Jenes ist nach Alsted ein „*terminus extra omnem dispositionem dirigens materiam*“ (Leibniz sagt: *une chose ou idée*), dies ist eine „*definitio et distributio*“ (Leibniz sagt: *une thèse, proposition ou vérité*). Vgl. Alsted, p. 261.

296) **IV. Buch. K. 1. S. 375.** *Description*, Beschreibung, ist hier im Sinne der Nominaldefinition zu nehmen, welche auch das Realunmögliche zuläßt.

297) **IV. Buch. K. 1. S. 375.** T. J. Ganzarini, genannt il Scandianese von seinem Geburtsort Scandiano, lebte von 1518—1581 und ist Verfasser mittelmäßiger Lehrgedichte, in denen er sich mehr durch Erudition, als poetisches Talent auszeichnet. Über ihn handelt u. a. Tiraboschi in der *Biblioteca Modenese* T. V.

298) **IV. Buch. K. 1. S. 376.** Lucians „wahrhafte Geschichte“ ist eines der geistreichsten Werke des witzigen Satirikers. Bestimmt, die phantastischen, lügenhaften Darstellungen der späteren griechischen Historiker zu persiflieren, ist sie zahlreichen Neueren zum Vorbild poetischer Schöpfungen geworden. Auf Cyrano de Bergerac und Swift z. B. hat Lucians Werk unzweifelhaft anregend gewirkt.

299) **IV. Buch. K. 1. S. 377.** Leibniz reduziert also die von Locke vorgeschlagenen vier Arten der Übereinstimmung resp. Nichtübereinstimmung auf zwei, nämlich auf die Vergleichung und den Zusammenhang (*concours*). Die Relation wird dabei von Leibniz verallgemeinert und die Existenz als Zusammenhang des Objekts mit dem (sich selbst als real vorstellenden) Ich betrachtet. Das letztere erklärt sich einfach aus der von Leibniz gemachten Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie der Dinge, mit der die Korrespondenz des vorstellenden Ich und der von ihm vorgestellten Gegenstände gegeben ist.

300) **IV. Buch. K. 1. S. 381.** Joh. Scheubelius, nach Jöcher „ein Professor Matheseos zu Tübingen

in der Mitte des 16. Seculi", gab Euclidis *sex libros primos de geometricis principiis gr. et lat. cum commentario* zu Basel im Jahre 1590 heraus.

Mit dem zugleich erwähnten Herlin scheint ein sonst ziemlich unbekannter Zeitgenosse Leibnizens gemeint zu sein. Leibniz erwähnt ihn auch gegen den Schluß seiner „*Meditationes de cognitione* etc." (Erdm. Nr. IX) zusammen mit Dasypodius als Herausgeber des Euklid.

301) **IV. Buch. K. 2. S. 383.** Beim sogenannten indirekten Beweise nämlich, welcher das kontradiktorische Gegenteil des zu Beweisenden — einstweilen — annehmend, aus der gefundenen Unmöglichkeit dieser Annahme — mittels des Satzes vom Widerspruch — auf die Richtigkeit der zu beweisenden Thesis schließt.

302) **IV. Buch. K. 2. S. 385.** Die Beurteilung der Richtigkeit der Schlüsse nach den Modi der drei letzten Figuren ist durch Reduktion derselben auf die erste Figur meistens nur schwer zu erreichen; es ist daher vorzuziehen, sich an die in den Vordersätzen gegebenen Begriffsverhältnisse oder an die aus den logischen Grundprinzipien folgenden Prinzipien derselben zu halten.

303) **IV. Buch. K. 2. S. 385.** Die von Leibniz gemeinten Bemerkungen Pierres de la Ramée gegen die aristotelischen Schullogiker finden sich in „Petri Rami Animadversiones Aristotelicae, L. XX., Lutetiae, 1548" S. 388 ff.

304) **IV. Buch. K. 2. S. 387.** Leibniz wußte also bereits, daß Descartes' erste Gewißheit, welche als solche den Ausgangspunkt alles übrigen Wissens bildet, schon in Augustins Schriften vorkommt. So, um nur eine Stelle anzuführen, aus den Solil. II. 1.: *Tu qui scis te nosse, scis te esse? Scio! Unde scis? Nescio! Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio! Cogitare te scis? Scio!* Mit dem Wissen vom Cogitare ist also das Wissen vom Esse gegeben.

305) **IV. Buch. K. 2. S. 390.** Die Methode der Ausschließung oder Elimination geht von einem disjunkten Urteil aus, dessen Prädikat mit der Summe seiner Teilungsglieder alle überhaupt möglichen Bestimmungen des Subjekts erschöpfend umfaßt. Indem nun nachgewiesen wird, daß einzelne der Teilungsglieder nicht mit dem Subjekte zu einem kategorischen Urteil verbunden werden dürfen, bleibt als wirkliches Prädikat zur gültigen Bestimmung des Subjekts nur dasjenige zurück, dessen Trennung vom Subjekt nicht zu vollziehen ist. Z. B. A ist B oder C oder D oder E. Hier müssen B, C, D, E alle überhaupt denkbaren Prädikatsbestimmungen von A umfassen. Bei der Frage nun: Ist A, B oder C oder D oder E, wird zunächst nachgewiesen, daß $A > C$, $A > D$, $A > E$ ist. Dann muß $A = B$ sein. Oder daß $A > B > D > E$ ist, woraus zu schließen, daß es $= C$ ist. Oder A ist $> B > C > E$, also $= D$; oder endlich $A > B > C > D$, also $= E$.

306) **IV. Buch. K. 2. S. 390.** Der Satz, daß jeder Schluß aus schon Bekanntem und Zugestandenem hervorgeht, beruht auf der fast gleichlautenden Erklärung des Aristoteles in dessen *Analytica Posteriora* (I., 1. p. 71. A. ed. Bekker). Alles vernünftige Lernen, so heißt es dort, geschieht aus einem vorher vorhandenen Wissen (*ἐκ προυπαρχούσης γνώσεως*).

307) **IV. Buch. K. 2. S. 392.** Vermutlich meint Leibniz die *Praefatio in tertium librum elegantiarum* (In der Aldina des Jahres 1536, pag. 60 v.), wo dem Stil der römischen Juristen das ausgiebigste Lob gespendet wird. Ganz ähnlich wie hier drückt sich übrigens Leibniz auch sonst noch aus, wie z. B. in einem Briefe an Kestner (Nr. XV. bei Kortholt Bd. IV. p. 257).

308) **IV. Buch. K. 2. S. 392.** Diese Verse sind aus dem sechsten Buche der Aeneïs Vergils (851—853) entnommen.

309) **IV. Buch. K. 2. S. 392.** Bei Leibniz, der in seiner Jugend den Aristoteles und später auch Plato

so gründlich studiert hatte, muß diese Äußerung wundernehmen. Bei beiden alten Philosophen finden sich Beweisführungen, welche der Präzision der Pandekten sicherlich nichts nachgeben. Was Leibniz von Proclus sagt, hat freilich seine Richtigkeit, und doch ist auch bei diesem die Konsequenz des dialektischen Prozesses so groß, daß man sehr wohl auch ihm eine durchgeführte Methode zusprechen darf.

310) **IV. Buch. K. 2. S. 393.** Im Text: *Succedaneum*, ein zwar bei den ältern Lateinern schon vorkommender, besonders aber bei den spätern römischen Juristen gebrauchter Ausdruck. *Succedaneum* bedeutet, was an Stelle eines anderen eintritt.

311) **IV. Buch. K. 2. S. 394.** Wie Leibniz angibt, definiert Aristoteles in der Topik, gleich zu Anfang des ersten Buches, das ἔνδοξον als das, was „allen oder den meisten oder den Philosophen" als wahr erscheint und von diesen letzteren wieder allen oder den meisten oder den bekanntesten und angesehensten. Ein bindender Schluß ist demgemäß daraus nicht herzuleiten.

312) **IV. Buch. K. 2. S. 394.** Quodlibet (davon abgeleitet *Quodlibeta, Quodlibetae* oder *Quodlibetariae quaestiones*) ist ursprünglich ein Ausdruck der Scholastik und bezieht sich auf das, was „nach Belieben" — *quod libet* — bestritten oder verteidigt werden kann, also mehr zur Befriedigung der Neugierde, als zum Nutzen dient. Daraus stammt denn der französische Ausdruck Quodlibet, welcher einen witzigen, wenn auch nicht immer zutreffenden Gemeinplatz bedeutet, welche Bedeutung des Wortes Leibniz hier wohl zunächst im Auge gehabt hat, da er es mit *proverbes* (Sprichwörter) verbindet.

313) **IV. Buch. K. 2. S. 394.** Über den Ursprung der Wahrscheinlichkeitsrechnung und Leibnizens Anteil an der Förderung derselben durch Bernoulli, den eigentlichen Gründer dieser Disziplin, vgl. den dritten Brief an Bourguet (Erdm. Nr. XCI. p. 723). Auch bei

Gelegenheit des „*calculus philosophicus*“ (Erdm. Nr. XI. p. 84) kommt er auf die Genesis und Stellung der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu sprechen. Auch vgl. Buch II. K. 21. S. 198. Anm. 151.

314) **IV. Buch. K. 2. S. 396.** Simon Foucher (1644—1696), dessen Korrespondenz mit Leibniz eine Fülle philosophischer Erörterungen bietet, folgte der Denkweise der Akademiker und stellte dieselbe in mehreren Schriften dar. Das von Leibniz angeführte Werk: *Critique de la recherche de la vérité* erschien 1675 und wurde von Desgabets wiederum angegriffen. Am vollständigsten gab die bis dahin nur sehr fragmentarisch bekannte Korrespondenz Fouchers mit Leibniz Graf Foucher de Careil in den *Lettres et opuscules inédits de Leibniz* (Paris, 1854), p. 27 bis 131; nunmehr aber Gerhardt, in Bd. I. S. 363—427 seiner Leibnizausgabe. (Vgl. Introduktion p. 22—41, wo der Kontroverse über Malebranche eingehend gedacht wird.)

315) **IV. Buch. K. 2. S. 397.** Leibniz berührt hier einen wichtigen Punkt der Erkenntnislehre, die Evidenz des sinnlichen Erkennens. Die Gewähr der Richtigkeit findet Leibniz bei dem letzteren in dem „Zusammenhang der Erscheinungen“, wodurch die größtmögliche Gewißheit erlangt werde. Wenn nämlich die Erscheinungen immer und immer wieder in gleicher Weise auftreten und in gleicher Weise einander folgen, so gewinnen sie für uns den Charakter der Objektivität, dergestalt, daß selbst aus dem Eintreten der einen Erscheinung das zukünftige Eintreten der andern sich voraussagen läßt. Hume sprach daher von dem Prinzip der Gewohnheit als dem Kriterium der Wahrheit bei der Erkenntnis von Tatsachen. Leibniz fügt hinzu, daß die Vernunftwahrheiten, namentlich die Anwendung der logischen Grundsätze zur Erfahrungskonsequenz hinzukommen müssen, um die Gewähr der Richtigkeit sinnlicher Erkenntnisse zu gewähren.

316) **IV. Buch. K. 3. S. 399.** In dem von Leibniz hier gebrauchten interessanten mathematischen Bei-

spiele wird es sich empfehlen, statt „Quadratlinie" den bei den Mathematikern gebräuchlicheren Ausdruck „Quadratrix" beizubehalten. Zur Sache werde bemerkt, daß die unendliche Zahlenreihe, von der Leibniz hier spricht, seine eigne Reihe ist $\left(\frac{\pi}{4} = 1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + 1/9 \ldots\ldots\right)$ die er schon vor seiner Bekanntschaft mit Huygens und also vor Entdeckung der Infinitesimalrechnung gefunden hat. Das Problem aber, von dem er spricht, ist die auf die Quadratur des Kreises sich beziehende damals noch ungelöste Frage, ob man die Zahl π als Wurzel einer Gleichung darstellen könne. Er macht dabei den Unterschied zwischen einer algebraischen und einer — wie man jetzt sich ausdrücken würde — transzendenten Gleichung. Über diesen Punkt und Leibnizens Stellung zu dem Problem handelt, ohne übrigens gerade die vorliegende für die Geschichte der Mathematik nicht unwichtige Stelle zu berücksichtigen, in einer vortrefflichen und durch Verständnis der Eigentümlichkeiten der Denkweise Leibnizens ausgezeichneten Festrede am Leibniztage Kummer (Monatsberichte der Pr. Akademie der Wiss. Juli 1867, S. 387 ff.).

Jetzt steht die Sache so, daß man erkannt hat, π könne nicht die Wurzel einer quadratischen Gleichung sein, daß also die „Konstruktion mit Zirkel und Lineal" nicht ausgeführt werden könne, aber daß wir auch nicht nachzuweisen vermögen, ob nicht π etwa die Wurzel einer höheren Gleichung sei.

317) **IV. Buch. K. 3. S. 401.** Leibniz hat bereits im Vorwort (S. 22, vgl. Anm. 28) darauf hingewiesen, daß Locke jene von ihm als möglich aufgestellte Meinung, wonach die Materie solle denken können, später desavouiert habe. Für Leibniz existiert übrigens die ganze Frage darum nicht, weil er die Materie für eine bloße Erscheinung, nicht für etwas Wirkliches hält.

318) **IV. Buch. K. 3. S. 406.** Das im französischen Texte von Leibniz gemachte anmutige Wortspiel („*le bon plaisir ne seroit pas même bon, ni plaisir*") konnte im Deutschen leider nicht wiedergegeben werden.

319) **IV. Buch. K. 3. S. 409.** Das *jus accrescendi*, auf deutsch wörtlich: Recht des Zuwachsens, kommt im römischen Erbrecht vor und besteht darin, daß bei einem Erbfall der (z. B. durch inzwischen erfolgten Tod herbeigeführte) Ausfall eines Miterben für die übrigen Erben den Vorteil herbeiführt, daß der dem ausfallenden Erben zugedachte Teil der Erbschaft *pro rata* unter sie verteilt wird und ihnen also dadurch zuwächst.

320) **IV. Buch. K. 3. S. 409.** Leibniz erinnert an seine unter dem Präsidium L. Swendendörfers im Jahre 1665 zu Leipzig verteidigte *Thesis de conditionibus*.

321) **IV. Buch. K. 3. S. 410.** Die *ars combinatoria* (bei Erdmann Nr. II. p. 6) erschien 1666; der von Leibniz erwähnte Nachdruck ist zu Frankfurt im Jahre 1670 in 4^{0} herausgekommen und charakterisiert sich als solcher schon durch den Titel, der den Namen des Verfassers falsch wiedergibt. — Auch in seinen Briefen kommt Leibniz öfter auf die ihm durch diesen Nachdruck widerfahrene Unbill zurück.

322) **IV. Buch. K. 3. S. 410.** Erhard Weigel (1625—1699), Leibnizens erster Lehrer in der Mathematik, als dieser 1663 in Jena studierte, hat besonders in dem 1674 ebendaselbst erschienenen Werke „Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit von Personen und Sachen, woraus das gemeine Wesen besteht, nach der pythagorischen Kreuzzahl in lauter tetraktische Glieder eingeteilt," aber auch in andern seiner zahlreichen Bücher den Versuch gemacht, in Anknüpfung an den Gedanken der Pythagoreer, daß die Zahlen das Wesen der Dinge ausdrücken, die Moralphilosophie mathematisch darzustellen.

323) **IV. Buch. K. 3. S. 410.** Die 1660 zu Jena bei Meyer erschienene Ausgabe dieses bekannten und seiner Zeit berühmten Buches wird von Leibniz gemeint sein. In der zweiten Jenenser Ausgabe vom Jahre 1669 kommt die *Sphaera moralis* p. 313 vor.

324) **IV. Buch. K. 3. S. 411.** Der Plan, die Wissenschaft des Beweisverfahrens zu erweitern, hängt wohl mit der allgemeinen Charakteristik (vgl. oben S. 364, Anm. 284) zusammen, ist aber nicht mit ihr identisch. Wie aus der vorliegenden Stelle hervorgeht, ging Leibniz auch damit um, diesen Teil der Logik, die Methode des Beweises, welche ihm bisher zu einseitig im Sinne des mathematischen Verfahrens gefaßt worden zu sein schien, zu vervollkommnen. Darauf deutet auch ein von Erdmann in den *Opera philos.* unter Nr. LIII. p. 165—171 abgedruckter, französisch geschriebener Aufsatz, der, bis dahin unbekannt, aus der handschriftlichen Nachlassenschaft Leibnizens hervorgezogen worden ist und nach Erdmann der späteren Lebenszeit des Philosophen angehörig, die Überschrift: *Préceptes pour avancer les sciences* trägt. Zur Ausführung auch dieses Planes ist aber L. nicht gekommen.

325) **IV. Buch. K. 3. S. 415.** Die Anwendung der Infinitesimalrechnung auf die Physik geschah zuerst auf systematische Weise durch Newton in dessen *Principia philos. natur.*, nachdem Galilei schon vorher durch die richtige Bestimmung des Fallgesetzes den Anfang zu der bahnbrechenden Benutzung der Mathematik für die Naturwissenschaft gemacht hatte.

326) **IV. Buch. K. 3. S. 417.** Maurolyco, ein italienischer Mathematiker griechischer Abkunft, dessen auch Descartes in seinen Briefen erwähnt, lebte von 1494—1575. Das Werk desselben, auf das Leibniz hier anspielt, sind die *Problemata ad perspectivam et iridem pertinentia*, welche den *theoremata de lumine et umbra* angehängt sind und zuerst 1575 erschienen.

M. Ant. de Dominis, ein Dalmatier, von 1566 bis 1624, Theolog, Historiker und Naturforscher, schrieb *de radiis visus et lucis in vitris perspectivis et in iride*, Venedig, 1611. Da er sich der päpstlichen Suprematie ungünstig geäußert hatte, wurde er als Ketzer verdammt und sein ausgegrabener Leichnam auf dem Campo de'Fiori in Rom verbrannt, obgleich er sich doch schon bei Lebzeiten der römischen Kirche

unterworfen hatte. Über ihn äußert sich Leibniz in den von Feller herausgegebenen *Miscellanea* (Nr. CXV. p. 198) folgendermaßen: *Elegantissime materiam tractavit demonstrationibusque mathematicis confirmavit, Iridis etiam et nonnullorum aliorum ejusmodi meteorum causam ab Aristotele assignatam recte expendit.* Auf beide Männer fußte Descartes und diesem folgend Spinoza.

327) **IV. Buch. K. 3. S. 417.** Der angezogene Brief ist in der Sammlung der Briefe des Bonifacius der 140ste (Max. Bibl. Patr. Tom. XIII., p. 131 bis 133). Darin bezeichnet es der Papst Zacharias als eine verkehrte und falsche Lehre, daß eine andere Welt und andere Menschen unter der Erde (*sub terra*) seien. Charakteristisch ist die von dem Jesuiten N. Serarius zu dieser Stelle gemachte Schlangenwindung, worin er die Fehllosigkeit des päpstlichen Ausspruchs zu verteidigen sucht. (Ebd. p. 157.)

328) **IV. Buch. K. 4. S. 419.** Vgl. Anm. 315 zu Kap. 2. S. 407. Leibniz hat begriffen, daß man mit der alten Definition der Wahrheit, wonach dieselbe in der Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit besteht, vom philosophischen Standpunkte aus sich nicht begnügen könne.

329) **IV. Buch. K. 5. S. 423.** Levinus Lemnius erzählt diese wunderliche Geschichte, die er selbst erlebt haben will, bei der indessen eine Täuschung untergelaufen sein muß, in dem Buche *de miraculis occultis naturae* L. I. c. 8. p. 72 der Jenaischen Ausgabe.

330) **IV. Buch. K. 5. S. 426.** Leibniz will sagen: Nach der gewöhnlichen richtigen Ansicht bezieht sich die Wahrheit nicht sowohl auf einzelne Vorstellungen, als auf deren Verbindungen zu Urteilen oder Sätzen (vgl. Aristoteles, *de interpret.* c. 1. p. 16. A. 22 ed. Bekker; *de anima* c. 3. p. 430. A. 27). Indessen kann auch bei bloßen Vorstellungen von Wahrheit und Falschheit gesprochen werden, wenn dabei von der realen Möglichkeit oder Unmöglichkeit des bezeich-

neten Dinges die Rede ist. So könnte man die Vorstellung eines Dreiecks mit zwei rechten Winkeln (eines doppeltrechtwinklichen Dreiecks) allenfalls eine Unwahrheit nennen, weil ein solches Dreieck unmöglich ist. Das ist dann, wie Leibniz am Schluß des Kapitels richtig bemerkt, im Grunde nur eine Breviloquenz; es muß also sein Bewenden dabei haben, daß das Prädikat der Wahrheit und Falschheit eigentlich nur Urteilen oder Sätzen zukommt. Sogenannte „wahre“ und „unwahre“ Vorstellungen muß man daher immer als abgekürzte Sätze fassen.

331) **IV. Buch. K. 6. S. 426.** Über die Universalsprache oder Charakteristik vgl. oben S. 364 und Anm. 284.

332) **IV. Buch. K. 6. S. 427.** Damit ist also etwas Ähnliches gemeint, als was heutzutage mit dem Ausdruck „Rebus“ bezeichnet wird. Die ältesten Schriftzeichen in der Alten und Neuen Welt, deren Ursprung wahrscheinlich an die Tätowierung sich knüpft, waren dieser Art, bis in der sogenannten Hieroglyphik der Ägypter und der sumerisch-babylonischen Keilschrift der Übergang zu Buchstabenzeichen gemacht wurde.

333) **IV Buch. K. 6. S. 434.** Der Vers stammt aus dem terentianischen Eunuchus, Akt I. Sz. I. v. 17—18.

334) **IV. Buch. K. 6. S. 436.** Der Unterschied der metaphysischen und der physischen Gewißheit knüpft sich bei Leibniz an den der Vernunftwahrheiten und der tatsächlichen Wahrheiten an. Letztere lassen ihr Gegenteil als möglich zu, erstere nicht. Daher beruhen die Vernunftwahrheiten auf der Denknotwendigkeit und sind von absoluter Gewißheit; die letzteren beruhen auf der göttlichen Wahl des Besten und sind von nur relativer, mit Hilfe der Erfahrung festzustellender Evidenz und von hypothetischer Notwendigkeit. Vgl. oben S. 165. Anm. 131.

335) **IV. Buch. K. 7. S. 437.** Es ist dies ein Lieblingsgedanke Leibnizens, die Beweisbarkeit der Axiome

zu betonen, auf den er wie in den neuen Abhandlungen so auch in anderen Schriften öfters zurückkommt. Die Auflösung des gesamten Inhalts des Bewußtseins in möglichst einfache und evidente Wahrheiten ist in der Tat das Streben jeder tieferen Spekulation.

336) **IV. Buch. K. 7. S. 437.** Proklus zitiert den Milesier Thales in seinem Kommentar zum Euklid prop. XV. theor. VIII. (*ex recogn.* G. Friedlein p. 299.). — Roberval (1602—1675), ein ausgezeichneter Mathematiker und Physiker zu Paris, Nebenbuhler Descartes', Freund Mersennes und Morins, war schon in den siebziger Jahren seines Lebens, als Leibniz nach Paris kam und ihn kennen lernte.

337) **IV. Buch. K. 7. S. 437.** Mit den „Neuen Elementen" ist ein Werk des als theologischen Polemikers bekannten Antoine Arnauld gemeint, das heutzutage wenig gekannt und zitiert wird. (Vgl. Michaud, Biogr. Univ. s. v. Arnauld, T. II. p. 246.)

338) **IV. Buch. K. 7. S. 439.** Die Arbeit Claude Hardys, die *Data Euklidis* mit dem Kommentar des Neuplatonikers Marinus, erschien zu Paris bei M. Mondière im Jahre 1625 in 4°. — Das Werk des Severus von Antissa über den Zylinder- und Kegelschnitt kam zuerst 1696 zu Pistoja zusammen mit dem des Apollonius von Perga über den gleichen Gegenstand und später 1710 zu Oxford heraus. Die Polemik Hardys kann sich aber weder auf die erstere, noch auf die letztere dieser Ausgaben beziehen, da er schon 1678 starb; die zweite fällt gar später, als das Werk Leibnizens abgefaßt wurde. Hardy muß sich daher wohl auf M. Mersennes Synopsis (Paris, 1644) beziehen, welche p. 276—312 den abgekürzten Apollonius und Severus enthält.

339) **IV. Buch. K. 7. S. 439.** Leibniz scheint hier Hardy mit dem vorhin (S. 447. Anm. 336) und hier wieder erwähnten Roberval verwechselt zu haben. Descartes erwähnt Hardys häufig in seinen Briefen (P. I. ep. CXI., P. II. ep. LXI., XCVIII., CI., CVIII., P. III. ep. XXXIV., LX., LXIII. usw.) stand auch mit ihm in

Korrespondenz und schätzte ihn ohne Zweifel hoch; daß er ihn aber in den Briefen ausdrücklich gelobt hätte, habe ich nicht finden können. Dagegen heißt es von Roberval in *epist. LVI. libri III. ad Fermatium: „qui procul dubio inter primarios seculi nostri geometras censeri debet“*. Über Hardy sagt Leibniz selbst (bei Dutens, T. V. S. 616), er sei ein *homme de mérite, grand géomètre, grand orientaliste.*

340) **IV. Buch. K. 7. S. 439.** Vielleicht meint Leibniz die selten gewordene, 1633 und 1643 erschienene *physicae reformatae synopsis* des wunderlichen Mannes, der wohl auf dem Gebiete der pädagogischen Didaktik, nicht aber auf dem der Naturwissenschaft sich besondere Verdienste erworben hat.

341) **IV. Buch. K. 7. S. 441.** Franz Vieta, geb. 1540, gest. 1603, hat das Verdienst, die Algebra durch Einführung der Buchstaben als Zeichen unbestimmter und darum allgemeiner Größen gegründet zu haben, wodurch der höhern mathematischen Analysis überhaupt die Bahn gebrochen wurde, die zunächst nach ihm Descartes beschritt. Seine bis dahin in wenigen Exemplaren verbreiteten Abhandlungen und Schriften hat Fr. van Schooten mit Hilfe von J. Golius und Mersenne in einem zu Leiden 1646 erschienenen Folianten gesammelt herausgegeben.

342) **IV. Buch. K. 7. S. 443.** Ein anderes ist es — das will Leibniz sagen —, die Genesis unserer Erkenntnis d. h. ihre sukzessive Entstehung der Zeit nach historisch aufzufassen, und ein anderes, ihre natürliche d. h. logische Ordnung zu erwägen. Die „Geschichte unserer Entdeckungen“ d. h. die allmähliche Entstehung des Wissens im Laufe des Lebens, ist bei jedem eine besondere, individuelle und darum von der aller andern Menschen verschiedene, dagegen ist die logisch vermittelte, auf der Vernunft selbst beruhende Ordnung der Wahrheiten bei allen stets gleich und dieselbe.

343) **IV. Buch. K. 7. S. 448.** Ähnlich wie Fr. Bacon, will auch Locke der Religion eine besondere

Quelle, „die Offenbarung“, zuweisen, um sie dadurch gegen die Konsequenzen des empirischen Realismus zu schützen. Leibniz premiert dagegen das rationalistische Element in der Theologie, indem er daran erinnert, daß die Offenbarung schon eine natürliche Gotteserkenntnis voraussetzt, an welche sie anzuknüpfen hat. Ganz ähnlich läßt sich auch Spinoza und ihnen folgend Lessing vernehmen, während Kant noch einen weiteren Schritt tut. Man muß doch erst, dies ist der gemeinsame, unzweifelhaft richtige, aber hinterher oft wieder zum Schaden der Religionsphilosophie vernachlässigte Gedanke jener Männer, einen Begriff von Gott haben, muß aus diesem Begriff heraus ferner eine Vorstellung der Wahrhaftigkeit (Untrüglichkeit) Gottes gewonnen haben, um überhaupt den Glauben an eine Offenbarung fassen zu können. Descartes hatte in seinen Meditationen diesen Gedankengang vorgezeichnet.

344) **IV. Buch. K. 7. S. 455.** Wir lassen gewöhnlich, wie Leibniz mit Recht bemerkt, beim Argumentieren eine der Prämissen aus, und zwar gewöhnlich den Obersatz. S. z. B.: Gajus muß sterben, da er ein Mensch ist; wo das „alle Menschen müssen sterben“ als selbstverständlich weggelassen wird. Oder: die Verfinsterung des Mondes geschieht durch das Dazwischentreten der Erde; wo der allgemeine Grund, daß jeder Körper verfinstert wird, wenn zwischen ihn und den ihn beleuchtenden Punkt ein undurchsichtiger Körper tritt, als selbstverständlich wegfällt. Der *Medius terminus* im Untersatz aber wird, wie in beiden Beispielen, darum hervorgehoben, weil durch ihn der eigentliche nächste Grund der Sache ausgedrückt wird, wie der Umstand, daß Gajus ein Mensch ist, daß die Erde dazwischen tritt. Dem Denken wird es in der Regel leicht, nachdem durch den Mittelbegriff der Grund der Sache gefaßt ist, den Obersatz hinzuzufügen. (Vgl. das oben in Anm. 58. S. 19 der Erl. über das Enthymem Gesagte.)

345) **IV. Buch. K. 7. S. 456.** Im ersten Kapitel des *Satiricon*.

346) **IV. Buch. K. 7. S. 458.** Leibniz hat sich schon oben im II. Buch K. 4. S. 100 (vgl. Anm. 27) gegen den leeren Raum ausgesprochen.

347) **IV. Buch. K. 7. S. 458.** Molyneux' Werk: *Dioptrica nova*, erschien unter Halleys Auspizien im Jahre 1692 zu London und blieb lange Zeit das Hauptwerk über Optik. Molyneux war mit Locke in brieflichem Verkehr, wie schon aus Leibnizens bekanntem Schreiben an Remond de Montmort (Dutens V. p. 11 bis 17; Erdm. Nr. LXXXVII. p. 703, ursprünglich von Des Maizeaux publiziert) hervorgeht. Daß Molyneux sich durch eine Reise nach England, welche er, um Locke persönlich kennen zu lernen, krank unternahm, den Tod zugezogen haben soll, ward schon oben (Anm. 104, S. 29 der Erl.) erwähnt.

348) **IV. Buch. K. 7. S. 460.** Die sogenannten Brocardica, wie Leibniz in einem Briefe an Kestner (bei Kortholt III. p. 251. Epist. XI) selbst erklärt, *sunt vel ipsa juris solida principia vel regulae quaedam topicae: priora necessaria sunt, posteriores utiles forent, si satis examinatae explicataeque haberentur, pertinent enim fere ad facti quaestionem artemque concipiendi, ad quam refero etiam interpretandi artificium.*

349) **IV. Buch. K. 7. S. 461.** Der zitierte Rechtsgelehrte, dessen Namen das Manuskript wie auch die Raspesche Ausgabe wegläßt, weil er vermutlich Leibniz nicht gegenwärtig war, ist Paulus, wie aus den Digesten L. XVII. hervorgeht: *Paulus libro XVImo ad Plantium. Regula est, quae rem, quae est breviter, enarrat. Non ex regula jus sumatur, sed ex jure quod est regula fiat.* Das zweite Zitat aus den Pandekten findet sich in den *Institutiones* L. IV., Tit. VI. *de actionibus* (Ausgabe von J. H. Brehmer, Halae, 1728, 4°, p. 634, wo schon bemerkt ist, daß die Lesart *sane uno casu* festzuhalten sei, der denn auch die neueren Herausgeber sämtlich folgen).

350) **IV. Buch. K. 7. S. 461.** Jakob Barner wollte, wie Leibniz hier angibt, das Werk des Systematikers

Sennert, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geblüht hatte, in zeitgemäßer Ergänzung und Umarbeitung wiedergeben, zu welchem Ende er 1674 einen *Prodromus Sennerti novi* erscheinen ließ. Das Unternehmen kam aber ebensowenig zustande, als ein anderes desselben Gelehrten, welches zur Hebung der chemischen Studien bestimmt war.

351) **IV. Buch. K. 8. S. 464.** Vgl. das zweite Kapitel desselben Buches, S. 395—396.

352) **IV. Buch. K. 8. S. 466.** Der Vers wird als des Publius von L. A. Seneca in der Schrift *de tranquillitate animi* Kap. 11 angeführt.

353) **IV. Buch. K. 8. S. 466.** In der Fassung: *Homo sum, nihil humani a me alienum puto,* steht der Vers in des Terentius Heautontimor. I., I. 75.

Die Regel der Rechtslehrer, *qui jure suo utitur* etc., ist aus den „*Regulae et praecepta juris*", welche älteren Ausgaben der *Institutiones* angehängt zu sein pflegen. Der Wortlaut selbst findet sich im Korpus nicht, wohl aber Ähnliches, namentlich Digest. lib. 39., tit. 2, 26, wo Ulpianus sich sogar des Bildes bedient, das Leibniz gebraucht, und ebendaselbst 24 eine fast gleichlautende Äußerung des Trebatius.

354) **IV. Buch. K. 8. S. 467.** Die tatsächlichen Wahrheiten geben zu induktiven Schlüssen und damit zu Erweiterung unserer Erkenntnis Anlaß, während die Vernunftwahrheiten nur exponiert d. h. dem in ihnen schon gesetzten Inhalt nach näher verständlich gemacht werden können.

355) **IV. Buch. K. 8. S. 468.** Fr. Suarez, gest. 1617, der besonders durch seine Theorie des bedingten Gehorsams gegen die Obrigkeit famose Jesuit, welcher den Ehrennamen des letzten großen Scholastikers führt und, wie Leibniz andeutet, in gewissem Sinne auch verdient, da er der Hauptvertreter der thomistischen Scholastik in den letzten Jahrhunderten war, wird von

H. Grotius in dessen theologischen Schriften allerdings mitunter als Autorität zitiert und erhält in dessen Episteln ad Gallos (epist. 154 ad Joa. Cordesium p. 335 der Leipziger Ausgabe des Jahres 1674) folgendes Lob: *Quorsum tantus Suarezii contemtus? hominis, si quid recte judico, in philosophia cui hoc tempore connexa est scholastica, tantae subtilitatis, ut vix quemquam habeat parem?*

356) **IV. Buch. K. 8. S. 469.** Leibniz bezieht sich hier auf den Anfang der Metaphysik des Aristoteles. Im zweiten Kapitel des ersten Buches derselben kommt der Ausdruck ζητεῖν öfters im spezifischen Sinne vor. Besonders den Schluß des Kapitels scheint Leibniz im Sinne gehabt zu haben. Auch der Vergleich mit dem Baumeister kommt schon bei Aristoteles vor (Kap. I. p. 981. A. 30. ed. Bekker); und die Abhängigkeit der übrigen Wissenschaften von der Metaphysik nachzuweisen, ist der Gegenstand des zweiten Kapitels des ersten Buches.

357) **IV. Buch. K. 8. S. 469.** Vielleicht will Leibniz auf das zweite Kapitel des ersten Buches der aristotelischen Metaphysik verweisen, oder vielleicht auch auf seine Einleitung zum *Codex juris gentium*, wo es heißt: *Ut vero universali demonstratione conficiatur, omne honestum esse utile et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae et rector universi deus.* etc.

358) **IV. Buch. K. 8. S. 469.** Im alten Schulsysteme verhält sich die Sache so, daß die natürliche Theologie ein Teil der Metaphysik ist, nicht umgekehrt. Schon Thomas von Aquino sagt im Eingang seiner *Summa theologiae: „Illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.“* Nebst der natürlichen Theologie umfaßte die Metaphysik die Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Aber schon im *Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu* (bei Foucher de Careil, *Nouvelles lettres* etc. S. 25), womit auch der *Discours de metaphysique* § 28 (bei Grotefend S. 182) zu vergleichen ist, drückt Leibniz sich folgendermaßen aus:

En effet la métaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu, qui est la somme de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connaissances.

Das zweite Glied dieser Sentenz gibt zugleich Aufschluß darüber, wie Leibniz in der Theologie die Quelle der ethischen Wahrheiten suchen konnte. Gott nämlich, dessen Idee der Gegenstand der natürlichen Theologie ist, ist zugleich der Gegenstand des höchsten sittlichen Strebens, sofern wir ihn liebend zu umfassen suchen: von diesem Standpunkt aus hat Leibniz die ethischen Begriffe zu entwickeln versucht in einem von Erdmann (Nr. LXXVII. p. 670) publizierten Aufsatz (*definitiones ethicae*). Derselbe Gesichtspunkt waltet in der Einleitung des *Codex juris gentium* und in der *Theodicée.*

359) **IV. Buch. K. 8. S. 470.** Man sehe III. Buch, K. 3. S. 300.

360) **IV. Buch. K. 10. S. 473.** Die von Locke angeführte Stelle findet sich in der Tat bei Cicero de legibus lib. II. c. 7. (Ausgabe Ciceros von J. G. Baiter und C. L. Kayser, Bd. VII. S. 275 am Ende.)

361) **IV. Buch. K. 10. S. 475.** Nachdem Leibniz auf die Lücken des von Locke im § 3 aufgestellten Beweises für das Dasein Gottes aufmerksam gemacht hat, kommt die Rede auf den sogenannten ontologischen Beweis, den Philaleth dem kosmologischen gegenüber herabzusetzen sucht. Die Verwerfung des letzteren und das Hervorheben des ontologischen Arguments war besonders die Sache der Cartesianer, findet sich aber auch bei Cudworth (Syst. Int. T. II. p. 886 ff., ed. Mosheim). Der von Locke gegen die ausschließliche Geltendmachung des ontologischen Arguments gerichtete Tadel trifft unter andern auch Spinoza, nicht aber Leibniz, welcher, ohne den ontologischen Beweis zu mißachten, auch dem aposteriorischen Argument, besonders dessen teleologischer Form, Gerechtigkeit widerfahren läßt. Man vgl. die *Confessio naturae contra atheistas* (Erdmann Nr. III. p. 45. Dutens,

T. I. p. 5). Die leibnizische Monadenlehre fordert das Dasein Gottes als ihr notwendiges Komplement. (Vgl. oben Anm. 277 zu S. 350.)

362) **IV. Buch. K. 10. S. 475.** Leibniz hat sich des ontologischen Argumentes angenommen und ihm durch eine Korrektur oder Kompletierung neue Stärke zu geben gesucht. Daß dadurch diesem Beweise ein großer Halt und eine genügende Stärke verliehen werde, ist einer seiner Lieblingsgedanken, auf den er oft zurückkommt. Er zitiert hier selbst die *Acta Lipsiensia* und die *Memoires de Trevoux;* mit jenem Zitat meint er die schon oft allegierten *Meditationes de cognitione* etc. (Erdmann Nr. IX. p. 79. Dutens, T. II. p. 1. pag. 14); mit diesem die Abhandlung *de la démonstration Cartesienne* etc. vom Jahre 1701 (Erdmann Nr. LV., Dutens II. p. 1. pag. 254). Vgl. außerdem Erdm. Nr. VIII. p. 78 und Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres* etc. S. 22., *Discours sur la démonstration de l'existence de Dieu* nebst der Introduktion S. LXXXIV.

363) **IV. Buch. K. 10. S. 475.** Der Beweis selbst findet sich in Anselms Schrift *Proslogium*, dessen Gang in Überwegs Kompendium der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie genau wiedergegeben ist.

364) **IV. Buch. K. 10. S. 476.** Damit ist Thomas von Aquino gemeint, dessen Kritik des ontologischen Arguments sich in der *Summa theologiae* I. quaest. 2. art. 1.; *Contra gentiles* I. c. 11 findet. Auch von Spinoza wird Thomas dieser Verwerfung des ontologischen Arguments wegen getadelt. (Kurzgefaßte Abhandlung v. Gott S. 6. meiner Übersetzung.)

365) **IV. Buch. K. 10. S. 476.** Leibniz weist damit wohl auf die vorher zitierte kleine Abhandlung in den *Memoires de Trevoux* hin. (Anm. 362.)

366) **IV. Buch. K. 10. S. 477.** Vom Standpunkte der Monadenlehre aus muß eine vorherbestimmte Harmonie angenommen werden, diese aber setzt wiederum

Gott als Begründer derselben voraus. Wer sich, so argumentiert Leibniz, von der Notwendigkeit überzeugt hat, um die unzweifelhaft gegebene Übereinstimmung der innern und äußeren Erscheinungen zu erklären, eine prästabilierte Harmonie anzunehmen, gewinnt dadurch ein neues, unbestreitbares Argument für die Wirklichkeit Gottes. Insofern ist die Überzeugung vom Dasein Gottes der Schlußstein seiner in sich harmonischen Weltansicht.

367) **IV. Buch. K. 10. S. 477.** Leibniz will keinem der bis dahin aufgetretenen Beweise des Daseins Gottes unbedingt vertrauen; er fordert eine Verbesserung aller, aber er verwirft anderseits auch keinen derselben, da alle Wege des richtigen Denkens zuletzt auf Gott zurückführen müssen, insofern dessen Idee der Ursprung aller anderen Vorstellungen ist.

368) **IV. Buch. K. 10. S. 480.** Bayle ist gemeint mit seinem Artikel Rorarius, auf den als ein für seine Spekulation schätzbares Zeugnis sich Leibniz gern beruft (vgl. S. 16, Anm. 20), und dem er hier noch eine besondere Wendung zu seinen Gunsten gibt. Kant hat in seiner Kritik des physikotheologischen Argumentes dagegen ein anderes Maß der Gültigkeit dieses Beweises anzugeben versucht.

369) **IV. Buch. K. 10. S. 481.** Diesem Argument Lockes kommt Leibniz durch sein Stetigkeitsgesetz zuvor.

370) **IV. Buch. K. 10. S. 482.** Leibniz drückt hier den Glauben aus, daß Locke durch die auf S. 492 oben mit großem Druck ausgezeichnete Äußerung sich seiner eigenen spiritualistischen Ansicht nähere. Das Rätsel, von dem Leibniz spricht, hat der französische Übersetzer des Lockeschen Werkes, P. Coste, in der Ausgabe von 1755 bei Gelegenheit dieser Stelle zu lösen gesucht.

371) **IV. Buch. K. 11. S. 485.** Es ist schon wiederholt (vgl. Anm. 315 und S. 407) davon die Rede gewesen, daß vom idealistischen Standpunkte aus das

Regelmäßige, Beständige in der Verknüpfung der Erscheinungen oder deren Konsequenz das alleinige Kriterium der Wahrheit sein könne.

372) **IV. Buch. K. 11. S. 488.** Der Grundsatz der formalen Logik: „die Schlußfolgerung folgt dem schwächsten Teile (der Vordersätze) — *conclusio sequitur partem debiliorem*“, besagt, daß der Schlußsatz eines Syllogismus nicht mehr enthalten darf, als in den Vordersätzen liegt, also namentlich Negation, Partikularisation und den Vordersätzen angehängte Bedingungen auf den Schlußsatz beschränkend wirken.

373) **IV. Buch. K. 11. S. 489.** Dergleichen Äußerungen sind bei Augustin häufig, besonders in den Konfessionen, aber auch in der Schrift *de vera religione* und anderen. Leibniz denkt in erster Linie wohl an Malebranches Zitate des Kirchenvaters in der Préface zur Recherche de la vérité.

374) **IV. Buch. K. 11. S. 489.** Auch dieser Gedanke, daß Gott die Quelle der Wahrheiten sei, erinnert an Augustin und Malebranche. Dem von Leibniz angenommenen Parallelismus des Seins und Denkens liegt der Gedanke zugrunde, daß entsprechend der realen Abfolge der Wesen aus Gott die Vorstellungen der Dinge (und der Wesenheiten und Verhältnisse) sich aus der Idee Gottes ableiten lassen, welche potentiell alle Wahrheit in sich enthält. Wenn übrigens Leibniz die Idee Gottes hier als Regulativprinzip nennt, so ist dies nicht im kantischen Sinne des Wortes zu nehmen, da sie ihm recht eigentlich als konstitutiv gilt. Gott ist ihm seiner Wirklichkeit nach das Konstitutivprinzip des Seins, seiner Idee nach das Konstitutivprinzip des Denkens.

375) **IV. Buch. K. 12. S. 491.** Nach Stobaeus (Ekl. Phys. c. 2. 5. § 62, — S. 15 der Ausgabe von Meinecke —) erklärte Polemo, womit der Platoniker gemeint sein wird, das Weltall für Gott. Leibniz hatte diese Notiz wohl aus Stanleys Geschichte der Philosophie kennen gelernt.

376) **IV. Buch. K. 12. S. 491.** Archelaus, der bedeutendste Schüler des Anaxagoras und besonders als Naturphilosoph ausgezeichnet, lehrte nach Diogenes Laertius (L. II. c. 4): das Gerechte und das Ungerechte sei dies nicht von Natur, sondern durch Satzung, also durch wandelbare Willkür bestimmt.

377) **IV. Buch. K. 12. S. 492.** Der aus Aristoteles angeführte Satz, welcher zu Anfang des zweiten Kapitels der *Sophistici Elenchi* (p. 161. B. 1. ed. Bekker) steht, wird von diesem dadurch begründet, daß er sagt: „Lehrverhandlungen haben von den eigentümlichen Prinzipien einer jeden Disziplin auszugehen und machen ihre Schlüsse nicht von den Vorstellungen aus, welche der antwortende (aufnehmende) Schüler mitbringt, denn der Lernende muß glauben." Seine Meinung ist dabei, daß der Schüler durch die Konsequenz der ihm vordemonstrierten Entwicklung und die Übereinstimmung der wissenschaftlichen Resultate mit den Tatsachen und seinen anderweitigen Kenntnissen eine Bestätigung des ihm zu Anfang zugemuteten bloßen Glaubens an die Prinzipien empfangen werde. Dem entsprechend drückt sich auch Leibniz hier aus, indem er das Vorläufige jenes Glaubens hervorhebt, den der Anfänger dem Lehrer entgegenbringen soll.

378) **IV. Buch. K. 12. S. 492.** Die Auseinandersetzung des Pappus, an welche sich Conrings irrtümliche Kritik anschloß, findet sich zu Anfang des siebenten Buches der *συναγωγή* (herausgeg. von Gerhardt, Halle, 1871) und ist vielleicht das Klarste und Beste, was in der Kürze über das Wesen der analytischen und synthetischen Methode gesagt worden ist.

379) **IV. Buch. K. 12. S. 498.** Die von Leibniz angeführte Äußerung ist von mir in Descartes' Briefen nicht aufgefunden worden. Da aber in der gleich darauf zitierten Bemerkung Spinozas des englischen Philosophen Erwähnung geschieht, liegt vielleicht eine Verwechslung von Leibnizens Seite vor, die um so leichter möglich war, als ihm bei der Ausarbeitung des Werkes literarische Hilfsmittel oft nicht zu Gebote standen. Vgl. Einl. p. XXXV—XXXVI.

380) **IV. Buch. K. 12. S. 499.** Die Äußerung Spinozas, auf welche Leibniz hier anspielt, lautet (Opera posth. p. 410. ed. Paulus p. 465): *Interim nescio, cur clarissimus vir hoc* (den allgemeinen Mechanismus) *adeo sollicite conetur colligere ex hoc suo experimento: cum jam hoc a Verulamio et post eum a Cartesio satis superque demonstratum sit.*

381) **IV. Buch. K. 12. S. 499.** Wir steigen, dies will Leibniz sagen, nachdem wir zunächst deutliche Vorstellungen erlangt haben, von ihnen weiter zu vermittelnden Vorstellungen auf, welche das Tatsächliche und Einzelne mit dem Prinzipiellen und Allgemeinen zu verknüpfen bestimmt sind.

382) **IV. Buch. K. 12. S. 499.** Die Lunula (Meniskos) ist der halbmondförmige Flächenraum, welcher zwischen zwei nach derselben Seite hin hohlen Kreisbogen verschiedener Größe eingeschlossen ist. Daß Hippokrates von Chios (noch vor Plato) die Quadrierbarkeit derselben gefunden habe, berichtet Proklus in seinem Kommentar zu Euklides' erstem Satze. Über Hippokrates und seine Verdienste um die Mathematik handelt H. Suter, Geschichte der mathemat. Wissenschaft, p. 32 ff. (Zürich, 1871).

383) **IV. Buch. K. 15. S. 503.** Leibniz bezieht sich hier auf die theologischen Kontroversen, welche sich an Nicoles Schrift *de l'unité de l'église* schlossen, und bei denen auch die Frage erwogen wurde, ob der römische Katholizismus sich auf das — allerdings recht bedenkliche — Argument der „Mehrzahl der Bekenner" einlassen dürfe.

384) **IV. Buch. K. 15. S. 503.** Der eigentliche Titel des Buches ist „*Praescriptio*" oder „*de praescriptione haereticorum*". In demselben sucht Tertullian, ohne auf das Materielle des Streits mit dem Heidentum und die Bekämpfung einzelner Lehren desselben einzugehen, allen Häresien überhaupt ein formelles Argument entgegenzusetzen.

385) **IV. Buch. K. 15. S. 504.** Leibniz verweist hier auf seine weitläufige, aber schließlich erfolglose irenische Korrespondenz mit Bossuet, welche durch die Bemühungen des Grafen Foucher de Careil (*Oeuvres de Leibniz* T. 1. 2., Paris, 1859—1860) vollständig gedruckt vorliegt. Erfolglos blieb diese Korrespondenz, weil Leibniz sich die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung nicht nehmen lassen wollte, Bossuet die Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der katholischen Kirche verlangte. Bemerkenswert ist die Stelle noch dadurch, daß daraus die Abfassungszeit der *Nouveaux Essais* oder wenigstens des Teiles, in dem die Äußerung vorkommt, zu erschließen ist. Bossuet starb am 12. April 1704.

386) **IV. Buch. K. 16. S. 508.** Mit großartigem Scharfsinn und wahrhaft prophetischem Geiste sagt Leibniz hier den Eintritt der allgemeinen Revolution Europas voraus, deren Entstehungsgrund er in der Zügellosigkeit der Meinungen sowie im Mangel an Gemeinsinn, also im praktischen Egoismus sucht. Heutzutage, wo sich die wahren Motive wie die letzten Ziele des revolutionären Geistes klarer enthüllt haben, wird man dem Philosophen die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, daß er schon an der Schwelle des Revolutionsjahrhunderts die treibenden Prinzipien oder Prinziplosigkeiten der Umsturzparteien richtig erkannt habe.

387) **IV. Buch. K. 16. S. 511.** Das selten gewordene Buch des Ritters G. Br. de Meré „*Agréments*" ist 1693 zu Amsterdam bei P. Mortier in zwei Bänden erschienen; ihm folgten 1700 zu Paris die *Oeuvres posthumes,* welche 1701 im Haag wieder aufgelegt wurden (vgl. Anm. 313. S. 404). In seiner *Réplique aux réflexions de Bayle* (Dutens, T. II. p. 1. p. 80. Erdmann Nr. LVII. S. 190) erzählt Leibniz, wie Meré allerdings durch die Frage der Spielchancen einen Anstoß zur Kultivierung der Wahrscheinlichkeitsrechnung gab. Er erwähnt bei dieser Gelegenheit der Arbeiten von Huygens, Fermat, Pascal, auch Jan de Wits und Huddens, welcher beiden letzteren auch

Spinoza in der Vorrede seiner Abhandlung vom Regenbogen (bei v. Vloten p. 255) gedenkt.

388) **IV. Buch. K. 16. S. 511.** Die Schrift von Huygens: *Tractatus de ratiociniis in aleae ludo* ist in Fr. van Schootens *exercitationes mathematicae* (Lugduni Bat., 1657, 4⁰) von p. 519 an abgedruckt. Sie ist aus dem Haag 1657 datiert. Auch Spinoza hat sich mit der Wahrscheinlichkeitsberechnung der Spielchancen beschäftigt auf Anlaß eines Briefes, den ein sonst nicht bekannter Joh. v. d. Meer — es soll ein Amsterdamer Kaufmann gewesen sein — an ihn geschrieben hat und den er in seinem 38sten Briefe der Haager Ausgabe (1883, Bd. I. p. 145—149), dem 43sten der alten Paulusschen Ausgabe, beantwortet.

389) **IV. Buch. K. 16. S. 511.** *Prosthaphaeresis* bedeutet wörtlich: Vorherwegnahme, und bezeichnet hier das Grundprinzip zur Ermittlung des Wahrscheinlichkeitsgrades, welches fordert, daß man von den obwaltenden, je nach deren relativer Geltung anzusetzenden Voraussetzungen das arithmetische Mittel nimmt.

390) **IV. Buch. K. 16. S. 514.** Mit dem Angreifer ist Heath gemeint, dessen Buch *Flagellum or Life and death of O. Cromwell the Usurper* ausgiebige Verleumdungen und Schmähungen des Protektors enthält; das Werk Carringtons dagegen, *O. Cromwells life and death* (zuerst 1659 erschienen), ist ein Panegyrikus auf denselben, worin unter anderem Cromwell mit Alexander dem Großen verglichen wird.

391) **IV. Buch. K. 16. S. 515.** Das Buch des „berühmten“ Freundes, des auch in der Geschichte der Rechtsphilosophie als Verfasser des „Christen-Stat“ (Leipzig, 1686) namhaften Veit Ludwigs von Seckendorff hat den Titel: *De Lutheranismo Commentarius.* Es erschien zuerst Leipzig 1688 in Quarto, dann im Jahre 1692 noch einmal stark vermehrt in Folio.

392) **IV. Buch. K. 16. S. 516.** J. H. Bolsec, ein geborener Pariser, ging vom Katholizismus zum Protestantismus über und zog nach Genf, wo er sich mit Calvin veruneinigte, eingekerkert und verbannt wurde. Auch in Bern, wohin er sich begab, verfolgte ihn Calvin. Infolge dieser Verfolgungen entwickelte sich bei ihm ein gewaltiger Haß gegen den Reformator, dem er, nachdem er zum Katholizismus zurückgekehrt war, durch seine zuerst 1577 erschienene *Histoire de la vie etc. de Calvin,* eine verleumderische Schmähschrift, Luft machte. Im Jahre 1580 ließ er ein ähnliches Produkt folgen, die *Histoire de la vie etc. de Theod. de Bèze.* Auch noch andere Bücher gleicher Tendenz gegen Zwingli, Luther und Oecolampadius werden ihm, wenn auch wohl fälschlich, zugeschrieben. Über Bolsec handelt am besten Bayle in seinem *Dictionnaire.*

393) **IV. Buch. K. 16. S. 519.** Diese große Realenzyklopädie Theod. Zwingers, welche von Lycosthenes begonnen worden war, erschien in Basel bei Euseb. Episcopius in 29 Teilen, die vier oder fünf Bände auszumachen pflegen, zuerst 1586 und dann noch öfters gedruckt.

394) **IV. Buch. K. 16. S. 519.** Wir schließen, so ist Lockes von Leibnizens Zustimmung begleitete Meinung zu verstehen, von den Gründen der einen Naturerscheinung mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf die Gründe einer andern damit verwandten, nach der Regel der Analogie, welche das große Mittel ist, unsere Erkenntnis zu erweitern. Dies geschieht zunächst zwar nur hypothetisch, denn der Analogieschluß hat nicht die Sicherheit des Syllogismus, da er statt der einfachen Kopula eben nur die Verbindung der Begriffe nach deren Analogie setzt:

A ist B
B ist analog C
———————————
A ist (nach Analogie von B) vermutlich = C.

Was aber das von Leibniz gebrauchte Beispiel betrifft, so hat heutzutage die Spektralanalyse in viel höherem

Maße der Wahrscheinlichkeit die Anwendung des Analogieschlusses auf die mutmaßlichen Bestandteile anderer Weltkörper verstattet.

395) **IV. Buch. K. 16. S. 520.** Demnach ist, wie schon in der vorigen Anmerkung gesagt wurde, das der Analogie nach mit Wahrscheinlichkeit Erschlossene als „vernunftgemäße Hypothese" zu betrachten. Als Hypothese, sofern es noch problematisch und nicht mit Sicherheit aus Vorhererkanntem erschlossen worden ist; als vernunftgemäß, sofern wir keinen Grund gegen die gemachte Annahme als Instanz kennen, vielmehr eine eben aus der Analogie stammende Veranlassung haben, der Hypothese, wenn auch nicht Glauben, doch wenigstens vorläufige Beachtung zu schenken.

396) **IV. Buch. K. 16. S. 520.** Huygens' *Cosmotheoros s. de terris coelestibus earumque ornatu conjecturae,* in zwei Büchern, das letzte Werk des großen Naturforschers und Mathematikers, erschien erst drei Jahre nach seinem Tode 1678, und wurde 1703, also kurz vorher, ehe Leibniz das vierte Buch der *Nouveaux Essais* schrieb, ins Deutsche übersetzt und in Leipzig herausgegeben. In Huygens' *Opera varia* (Lugduni Bat., ap. Janssonios van der Aa, 1724) ist die Schrift wieder abgedruckt, in der neuen Ausgabe der Werke aber noch nicht erschienen.

397) **IV. Buch. K. 16. S. 520.** Fontenelles *Entretiens sur la pluralité des mondes* (zuerst 1686 erschienen und in der Ausgabe von 1719 durch eine sechste Unterhaltung vermehrt; im ganzen öfters gedruckt als irgend eine andere der oft gedruckten Schriften Fontenelles) sind das Werk, welches die große schriftstellerische Reputation ihres Urhebers vollendete, nachdem die *dialogues des morts* dazu den Grund gelegt hatten. Leibniz charakterisiert die Schrift richtig so, daß Fontenelle darin seinen Leser durch angenehme, geistreiche Plauderei zu großen, weiten und erhabenen Gesichtspunkten emporzuführen verstehe.

398) **IV. Buch. K. 16. S. 520.** Leibniz meint das Buch: *Joh. Keppleri mathematici olim imperatorii somnium seu opus posthumum de astronomia lunae divulgatum a L. Kepplero filio.* A. 1634. Keppler hatte sich mit Plutarchs Buch *de facie in orbe lunae* beschäftigt und aus dem darin vorkommenden Märchen über die Monddämonen, das Sulla vorträgt, die Idee einer Mondgeographie entnommen.

Das geistvolle Somnium ist übrigens meist astronomischen Inhalts und kommt erst am Schluß auf die Zoologie und Ethnologie des Mondes zu sprechen.

399) **IV Buch. K. 16. S. 520.** In dessen schon öfter erwähnter *Voyage dans la Lune.*

400) **IV Buch. K. 16. S. 521.** Descartes' in der *Principia philosophiae* l. IV. § 70—75 dargelegte Hypothese wird bei dieser Gelegenheit von Leibniz auf ebenso entschiedene als höfliche Weise abgefertigt.

401) **IV. Buch. K. 16. S. 521.** Die Lehre von dem *Vacuum formarum* glaubt Leibniz durch sein Kontinuitätsgesetz gründlich widerlegt zu haben.

402) **IV. Buch. K. 16. S. 523.** Es ist auffallend, daß Leibniz das von Locke über die Wundertheorie Bemerkte einfach übergeht. Was über die Offenbarung zu sagen ist, wird von ihm im achtzehnten Kapitel dieses Buches nachgeholt, wie er hier selbst andeutet. — Leibniz ist zu sehr Philosoph, um ein Freund der Wundertheorie zu sein, da er wohl weiß, daß die natürliche Theologie, auf welche er das größte Gewicht legt, sich damit nicht verträgt. Am Schluß des neunzehnten Kapitels dieses Buches hat er sich darüber sehr deutlich ausgedrückt.

403) **IV. Buch. K. 17. S. 524.** Die Vernunft soll hier, wie Leibniz sagt, nicht als das Vermögen der Ideen und angeborenen Grundsätze im Sinne des platonisch-aristotelischen *Νοῦς* genommen werden, sondern im Sinne des griechischen *λόγος* als Vermögen des Schließens, also dem Zweck der Erweiterung

unserer Erkenntnis dienend. Diese Erweiterung unserer Erkenntnis nun kann sowohl durch synthetisch-deduktives als durch analytisch-induktives Verfahren vor sich gehen. Wenn Leibniz hier „der Erweiterung“ der Erkenntnis die „Regelung“ der Meinungen entgegensetzt, so ist das so zu verstehen, daß die Syllogistik besonders dazu berufen sei, die logische Anordnung der Erkenntnisse und die Klassifikation der Begriffe zu schaffen.

404) **IV. Buch. K. 17. S. 524.** Häufig genug, will Leibniz sagen, verfahren wir beim Vorstellen und Schließen nicht anders als die Tiere, indem wir nach der Analogie der Erfahrung denkend, empirisch zu Werke gehen, ohne auf den Grund oder das allgemeine Wesen der vorliegenden Erfahrung zurückzugehen. Der Unterschied aber zwischen uns und den Tieren besteht in theoretischer Beziehung darin, daß die Tiere stets empirisch denken, also sich zu — sprachgeformten — Gemeinbegriffen nicht erheben können, während wir zur Bildung der letzteren befähigt sind. Und zwar geschieht dies, wie Leibniz sich überzeugt hält, mit Hilfe der angeborenen Wahrheiten, durch deren Besitz als lebendiger Hülfen wir uns ganz wesentlich vor den Tieren auszeichnen. Indem die angeborenen Wahrheiten uns das Mittel liefern, die empirischen Erkenntnisse zu verknüpfen, ermächtigen sie uns auch, allgemeingültige Urteile und Begriffe daraus zu bilden. — Von ganz ähnlichen Gesichtspunkten geht Aristoteles in einer bekannten Stelle seiner *Analytica posteriora* und im Anfang des ersten Buches der Metaphysik aus.

405) **IV. Buch. K. 17. S. 528.** Wie hier, hat Leibniz schon wiederholt in seinem Werke bekundet, wie hoch er die formale Logik schätze. Am ausdrücklichsten und vollständigsten geschieht dies aber, wie schon oben bemerkt, in seinem Briefe an Gabriel Wagner (bei Erdm. Nr. XL. 6. S. 418), in dem er den Kenner der Logik mit einem geübten Schützen vergleicht, der seine ihm wohlbekannte Waffe zu handhaben verstehe und darum sicher zu treffen pflege,

während derjenige, welcher von den Gesetzen der Logik nichts wisse, wohl richtig denken und schließen möge, dies aber nur aufs Geratewohl tue und, weil er sich der Gründe seines Verfahrens nicht bewußt sei, von demselben auch keine Rechenschaft ablegen und sich leichter irren könne.

406) **IV. Buch. K. 17. S. 529.** Die Erklärung dessen, was man unter Enthymema verstehe, ward schon oben (Anm. 58. S. 16 der Erl.) gegeben.

407) **IV. Buch. K. 17. S. 530.** Eine ähnliche Auseinandersetzung über die logischen Figuren findet sich im dritten Briefe an Bourget vom Jahre 1714 (Erdm. Nr. XCI. p. 721; vgl. außerdem die von Raspe herausgeg. „*Difficultates logicae*“ [Erdm. Nr. XXIII. p. 101]). Die in der ersteren der angeführten Stellen zitierte Jugendschrift, welche gleichfalls und am eingehendsten von den Modi der Schlußfiguren handelt, ist die *Dissertatio de arte combinatoria,* erschienen 1666 (probl. II., bei Erdm. Nr. II. p. 13 ff.).

408) **IV. Buch. K. 17. S. 535.** Das topische Argument, dessen Locke hier erwähnt, ist ein Ausdruck der aristotelisch-scholastischen Philosophie und bedeutet nach Aristoteles die Beweisführung aus dem als wahrscheinlich Angenommenen, ein Verfahren, welches Aristoteles im Gegensatz zur apodiktischen und wissenschaftlichen Beweisführung als das „dialektische“ bezeichnet. Zur wissenschaftlichen Beweisführung, so sagt dieser, ist erforderlich, aus wahren begründeten Prinzipien zu argumentieren; die dialektisch-topische Argumentation geht dagegen von dem aus, was den Meisten und den Klügsten als wahr erscheint, zum Zweck teils der Übung, teils der Vorbereitung auf die eigentlich wissenschaftliche Behandlung. Lockes Anhänger bekennt nun eingesehen zu haben, daß auch das Wahrscheinliche mit syllogistischer Strenge auf mathematischem Wege behandelt werden könne und, wenn ein bestimmtes Resultat erzielt werden soll, behandelt werden müsse.

409) **IV. Buch. K. 17. S. 536.** Die Stelle aus Rich. Hookers berühmtem Werk „*the laws of ecclesiastical polity*“, womit die Gesetze der kirchlichen Verwaltung Englands gemeint werden, ist hier ziemlich wörtlich angeführt. Es sei dabei bemerkt, daß Hooker bei dieser Gelegenheit Aristoteles als Erfinder der Logik überschwenglich preist, der um dieser seiner Kunst willen in allen Fächern allein mehr geleistet habe, als die ganze Welt seither zusammengenommen.

410) **IV. Buch. K. 17. S. 536.** Die Stelle ist aus Horaz' Epist. L. I. ep. 19 v. 19.

411) **IV. Buch. K. 17. S. 537.** Dieses ist ein Satz, welcher das Wesen des Lockeschen Realismus vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus sehr scharf bezeichnet. Es gibt, so argumentiert Locke, nur besondere Dinge, also können wir auch nur Besonderes und Einzelnes erkennen; unser Raisonnement, welches sich auf die Übereinstimmung resp. Nichtübereinstimmung der Dinge bezieht, muß demnach, um treffend zu sein, beim Besondern verharren. Worin besteht nun der Nutzen der Syllogistik, wenn diese von dem Grundsatz ausgeht, daß ein jeder Vernunftschluß wenigstens einen allgemeinen Satz enthalten müsse? Leibniz macht gegen dies Argument mit Recht geltend, daß wir bei unserer Auffassung der Dinge, wenn sie zunächst auch auf das Einzelne geht, doch bei diesem Einzelnen nicht stehen bleiben, sondern noch etwas anderes mitdenken, ja mittels der Sprachform unserm Gedankenbild sofort den Charakter der Allgemeinheit verleihen. Das Einzelne der Auffassung bezieht sich also nur auf den Sinnlichkeitsakt, auf die Konstruktion des Sinnbildes; mit dem Fortgange zum Gedanken erheben wir uns aber sofort zum Allgemeinen, wie die Unendlichkeitsform des sprachlich ausgeprägten Begriffes zeigt.

412) **IV. Buch. K. 17. S. 537.** Petrus ist der Mittelbegriff, Jünger ist das Subjekt des Schlußsatzes, daher muß der Untersatz umgekehrt werden, und es ergibt sich also ein partikularer Schlußsatz, auch

wenn man die ursprünglichen beiden Prämissen als allgemeine Urteile nimmt.

413) **IV. Buch. K. 17. S. 539.** Leibniz will sagen, daß, wenn man gewöhnlich die Berechtigung des logischen Schließens aus dem Prinzip ableite, wonach, was vom Ganzen gelte, auch vom Teile gelten müsse (*ab universali ad particulare consequentia valet*) — dies insofern nicht immer zutreffend sei, als häufig nicht Unterordnung sondern Nebenordnung (Gleichsetzung) der Begriffe beim Schluß stattfinde, daher denn auch wohl die Gleichsetzung der Begriffe (*princ. identitatis*) als logisches Grundprinzip angeführt werde. Diesem Übelstande zu entgehen, schlägt er vor, vom „Enthaltensein“ zu sprechen, worin gewissermaßen die höhere Einheit von Subordination und Identität gegeben sei: das Subjekt könne immer als im Prädikat enthalten gedacht werden, auch wenn es gleichen Umfangs mit ihm sei. Man muß freilich dabei nicht vergessen, daß in der Regel das Enthaltende gegenüber dem Enthaltenen als das Umfänglichere betrachtet wird.

414) **IV. Buch. K. 17. S. 541.** Wie aus dieser Stelle auch hervorgeht, war zu Leibnizens Zeit die Reduktion der Gleichungen zweiten, dritten und vierten Grades auf reine Gleichungen bereits bekannt, aber für höhere Gleichungen, als des vierten Grades, blieb die Zurückführung ein mathematisches Problem, welches die Männer vom Fach viel beschäftigte, bis Abel nachwies, daß die Reduktion allgemein nicht ausführbar ist (*Oeuvres,* Christiania, 1839, Abhandlung II. Demonstration etc. p. 5 ff.).

415) **IV. Buch. K. 17. S. 542.** Indem wir ein Zeichen für einen allgemeinen Begriff einführen, fixieren wir denselben für unser Gedächtnis mit Hilfe der Phantasie. So fixiert das Wort den Gedanken, das Schriftzeichen das Wort. Mit Recht bezeichnet daher Leibniz die Kunst der Zeichen oder Charaktere als ein großes Hilfsmittel, zunächst des Gedächtnisses, welchen Gedanken er denn auch durch die Gründung

einer philosophischen Sprache zum Nutzen der Wissenschaft zu verwerten gedachte.

416) **IV. Buch. K. 17. S. 542.** Die Geschichte der Erfindung der Differentialrechnung, worüber unter anderen Jaucourt und Montucla gehandelt haben, hat Leibniz den Grundlinien nach in einem längeren Schreiben an die Gräfin Kielmannsegge vom 18. April 1716 dargestellt, den der Recueil Des Maizeaux' mit anderen wichtigen Aktenstücken in dieser Materie in Bd. II bietet, und das auch bei Dutens III. p. 456 abgedruckt ist. Näheres findet man bei Guhrauer, Leben Leibnizens, Bd. I. S. 302 ff. Ein späterer Versuch, Leibniz gegen Newton in ein ungünstiges Licht zu stellen, muß als gänzlich verfehlt betrachtet werden.

417) **IV. Buch. K. 17. S. 544.** Das „beseligende Gesicht" (*visio beatifica*), besonders von den Mystikern des Mittelalters besprochen und hervorgehoben, stammt einerseits aus gewissen Äußerungen der paulinischen Briefe, anderseits von der ekstatischen Anschauung der Neuplatoniker her, welche wiederum den Gedanken einer geistigen, über das vernünftige Denken hinausgehenden Anschauung aus Plato entlehnten und auf die griechischen und lateinischen Kirchenväter wie namentlich Augustin vererbten. Das Resultat dieser Anschauung göttlicher Dinge in gemilderter Auffassung ist das *lumen gratiae* gegenüber dem *lumen naturale*, wovon schon oben (Anm. 62. S. 20) gehandelt worden ist.

418) **IV. Buch. K. 17. S. 548.** Leibniz will einen absoluten Gegensatz von vernünftiger Erkenntnis und supranaturalistischem Glauben nicht gelten lassen, während er freilich doch wieder Lockes Definition bekämpft, welche auf ihren letzten Ausdruck gebracht, den Gegensatz dessen, was vernünftig, und dessen, was übervernünftig ist, schlechthin aufhebt. Das Supranaturalistische, so lehrt Leibniz, ist nicht nur nicht gegen die Vernunft, sondern nicht einmal gänzlich über derselben, es muß ja doch mit der Vernunft

erfaßt werden können, wenn es auch von ihr nicht umfaßt oder begriffen d. h. aus seinem Wesengrunde (*a priori*) erkannt wird. Um einen supranaturalistischen und über unsere Vernunft hinausgehenden Satz glauben zu können, müssen wir doch — so argumentiert Leibniz — vernunftgemäße Beweggründe haben, und durch diese steht er dann mit unsern übrigen Erkenntnissen in Zusammenhang. Er verwirft demnach den blinden Glauben auf bloße Autorität, will aber doch auch nicht den reinen oder strikten Rationalismus gelten lassen, der nur das durch Vernunftgründe Erkannte als Gegenstand der Überzeugung bestehen lassen will. Am ausführlichsten hat Leibniz über diesen Gegenstand in der einleitenden Abhandlung zu seiner Theodicee: „Über die Übereinstimmung von Glauben und Vernunft" gehandelt.

419) **IV. Buch. K. 17. S. 549.** Die Theorie von der doppelten Wahrheit, der philosophischen (naturalistischen) und der theologischen (supranaturalistischen), welcher sich besonders die italienischen Philosophen, wie z. B. Pomponatius in seinem Buche über die Unsterblichkeit der Seele, bedienten, um ihre der Kirchenlehre widersprechenden Lehren unangetastet verbreiten zu dürfen, wurde im Jahre 1513 durch das Dekret „Apostolici Regiminis" des fünften Lateranischen Konzils unter Leo X. verdammt. In dem Dekret heißt es anknüpfend an den Streit der Averroisten und Alexandristen, deren Doktrinen deutlich genug bezeichnet werden: *Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritatis illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus et, ut aliter dogmatizare non liceat, distinctius exhibemus* etc. (*Conciliorum collectio Parisiensis* T. 34. [1644] p. 333).

420) **IV. Buch. K. 17. S. 549.** Über diesen Streit zwischen dem Theologen Dan. Hoffmann und dem Aristoteliker Korn. Martin, wie ihn Leibniz nennt, oder Martini, wie ihn Jöcher und andere richtiger nennen, siehe E. L. Th. Henkes Werk: Georg Calixtus und seine Zeit, Einleitung S. 73 ff. Herzog Julius, der in der betreffenden Streitfrage selbst die Akten

eingesehen und die Entscheidung getroffen hatte, tat recht daran, den Philosophen gegen die Rotte seiner Gegner in Schutz zu nehmen, welche die abscheulichsten Verleumdungen über ihn verbreiteten und ihn überhaupt sehr unsanft traktierten. So schrieb der Theolog Strube über ihn: „Unser Cornelius ist eine epikureische Sau und offenbarer Verräter des Wortes und des Ministerii.“ Leibniz kommt auch in der Theodicee auf diesen Handel zu sprechen.

421) **IV. Buch. K. 17. S. 550.** Die Unterscheidung zwischen der metaphysischen und der moralischen Notwendigkeit, welche letztere auf der Wahl des Besten beruht (vgl. oben Anm. 131. S. 165), gibt Leibniz hier Gelegenheit, wiederum die Ordnung der Natur aus höheren Rücksichten der Gnade durchbrochen werden zu lassen. Wie dies aber denkbar sei, wenn die Welt ohnehin schon von allen möglichen Welten die beste ist, hat er nicht hinzugefügt und darum auch nicht dem naheliegenden Einwurf begegnet, daß ein solches Durchbrechen der Ordnung der besten Welt diese Wahl des Besten Lügen strafen würde. Denn die allerbeste Welt ist doch offenbar diejenige, deren Ordnung eben nicht durchbrochen zu werden braucht.

422) **IV. Buch. K. 18. S. 551.** Einen ähnlichen Gedanken hat einmal Lessing, vielleicht durch Leibniz angeregt, ausgeführt — in dem Fragment: Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können (Werke, von Lachmann herausgeg., Bd. XI. S. 458).

423) **IV. Buch. K. 18. S. 553.** Der hier genannte Keßler, mit Vornamen Andreas, geb. 1593 zu Koburg und 1643 auf der Kanzel ebendaselbst gestorben, hat in mehreren Schriften (*Examen physicae Photinianae*, 1631 und öfter erschienen, und *examen metaphysicae Photinianae*, 1648 und 1666, darunter auch *examen logicae Photinianae*, Witebergae, 1663) den Sozinianismus bekämpft.

Von dem Sozinianer Stegmann, der, mit Vornamen Joachim, 1632 zu Klausenburg in Siebenbürgen

starb, werden mehrere Schriften angeführt. Viel bekannter ist der von ihm zu unterscheidende Josua Stegmann, der in Leipzig, Wittenberg und Rinteln Professor war und viele theologische Werke abgefaßt hat. Er starb in demselben Jahre wie sein sozinianischer Namensgenosse Joachim.

424) **IV. Buch. K. 18. S. 554.** Das Buch des Nik. Vedelius: *rationale theologicum de necessitate et vero usu principiorum rationis in controversiis theologicis,* hatte schon B. Nehusius durch die Schrift *Morosophus sive Vedelius in suo rationali prorsus irrationalis* bekämpft; das Werk des Joh. Musaeus (geb. 1613; seit 1646 Professor der Theologie in Jena), hat den Titel *de usu principiorum rationis in theologia,* Jenae, 1644; es macht der natürlichen Vernunft keineswegs besondere Konzessionen.

425) **IV. Buch. K. 18. S. 554.** Daß wir mit andern Worten bei unserm Schlußverfahren uns notwendig im Zirkel bewegten.

426) **IV. Buch. K. 18. S. 556.** Raimundus Lullus hat sich mit diesem Beweise der Dreieinigkeit Gottes viel beschäftigt, so in den *Quaestiones super librum sententiarum* L. I. quaest. 6; dann in der *disputatio fidelis* (*catholici*) *et infidelis* p. 2. und p. 3; besonders aber in der *disputatio fidei et intellectus* part. I, wo die Frage nach der Beweisbarkeit der Trinität ausführlich erwogen, und part. II, wo der Beweis unternommen wird. Wahrscheinlich meint Leibniz das letztere Werk.

Der Keckermannsche Beweis, welcher sich an den des Lullus ziemlich anschließt, sowie dieser an den Gedanken Augustins, findet sich in dessen *systema theologicum* cap. III. (Hanoviae, P. Antonius, 1615, p. 20 ff.). Keckermann drückt sich im Eingange übrigens sehr bescheiden aus. *Fateor equidem,* sagt er, *ultro, circa mysterium de ss. Triade, ad id esse omnem intellectum humanum, quod est oculus vespertilionis ad solem* etc.

Es verdient übrigens angemerkt zu werden, daß Leibniz selbst der Versuchung nicht hat widerstehen

können, die Trinitätslehre wenn nicht als vernunftgemäß zu beweisen, so doch im apologetischen Interesse dem philosophischen Verständnis näher bringen zu wollen. Man vgl. Miscellanea Nr. IV. P. 8—15 (vgl. Nr. VIII. p. 26 ff.), worin vielfache Bemerkungen gegen die Sozinianer enthalten sind und das Bestreben hervortritt, den Terminis der kirchlichen Lehre einen philosophisch haltbaren Sinn abzugewinnen.

427) **IV. Buch. K. 18. S. 559.** Von Diego de Payva de Andrada werden zwei Bücher angeführt: *Defensio Tridentinae fidei catholicae etc. adversus haereticorum detestabiles calumnias et praesertim M. Chemnicii Germani. Olyssipone, A. Riberius.* 1578. 4°. Und: *Orthodoxarum explicationum de religionis christianae capitibus L. X. contra Chemnicium. Venetiis,* 1564, 8°.

La Mothe Le Vayer (1588—1672) hat über diesen Gegenstand gehandelt in seiner Schrift *de la vertu des païens* am Schluß des ersten Teiles (zuerst Paris, 1642, dritte Ausgabe 1647), in den gesammelten Werken (Paris, A. Courbe, 1662) T. I. S. 582. Er geht auf diese Kontroverse bei Kirchenvätern und späteren Kirchenschriftstellern zurück und bringt viel Literatur bei.

Puccius hat in der Schrift *de efficacitate Christi servatoris in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt* die Meinung aufgestellt, daß alle Menschen durch die natürliche Kraft der Vernunft oder durch den natürlichen Glauben an den Weltschöpfer selig werden könnten.

Claude Pajon war Geistlicher in Orleans. „Er lehrte," wie Ulrich in der Anmerkung zu dieser Stelle sagt, „daß man dem Worte Gottes keine übernatürliche, sondern nur bloß moralische Kraft zuschreiben müsse, die bei der Bekehrung eines Menschen ohne Gott und dessen wirklichen Einfluß auf die Seele wirke. Seine Amtsbrüder verhielten sich dabei nicht ruhig, sondern brachten ihn, „welches auch immer am vorteilhaftesten ist, durch allerlei Kalumnien und Vorstellungen von dem nahe bevorstehenden Umsturz der

Religion vom Amte — fast ebenso, wie Doktor Stanzius den ehrlichen Seebald."

428) **IV. Buch. K. 18. S. 561.** Der ganze Vers lautet: *Est deus in nobis, agitante calescimus illo. Ovidius Fast.* L. VI. v. 5.)

429) **IV. Buch. K. 18. S. 561.** Das Dämonium des Sokrates, über welches in alter und neuerer Zeit viel geschrieben worden ist (vgl. C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten. Kiel, C. Schröder, 1862; 8°), läßt sich nicht etwa, wie dies versucht worden ist, auf einen bloßen „sittlichen" Takt zurückführen, sondern ist in der Tat, wie Leibniz es faßt, als eine außerordentliche Kundgebung oder Erleuchtung zu betrachten, mag man nun die Quelle derselben in einem sich der menschlichen Seele auf geheimnisvolle Weise mitteilenden überirdischen Wesen (einem Schutzgeist oder der Gottheit selbst) oder aber in der lauteren Tiefe des Menschengeistes selbst suchen.

430) **IV. Buch. K. 18. S. 561.** Daß der Enthusiasmus und die mantische Begeisterung mit der Störung des gewöhnlichen Seelenlebens verknüpft sei und damit sozusagen bezahlt werden müsse, behauptet schon Plato (im Phädrus). Diese Anschauung geht durch das ganze Altertum hindurch. Hervorragende Beispiele gotterfüllter Irreredender sind die Pythia in Delphi und die von Leibniz angeführte Cumäische Sibylle, welche Vergil zu Anfang des sechsten Buches der Aeneïs auftreten und beim Nahen des Gottes gleichfalls vom Wahnsinn ergriffen werden läßt: *et rabie fera corda tument* — „wild vor Wahnsinn schwillt ihr das Herz".

431) **IV. Buch. K. 18. S. 562.** Gleichfalls aus Vergils Aeneïs (K. IX. v. 184—185).

432) **IV. Buch. K. 18. S. 562.** Barkley stellte die Lehre vom „innern Licht" auf, welches der Ansicht dieses enthusiastischen Quäkers gemäß sich selbst als

göttliches ankündigen und zu Offenbarungen führen soll. Besonders während der Verfolgung in den Bürgerkriegen traten solche „Offenbarungen“ bei den Quäkern hervor, was Bancroft in seiner Geschichte der nordamerikanischen Staaten in lebendiger und panegyrischer Weise schildert (cap. 16 *the inner light — the rule of conduct*).

433) **IV. Buch. K. 18. S. 562.** Leibniz gibt hier die ganz angemessene und treffende Erklärung des angeblichen Wunders, welches bei ekstatischen Frauenzimmern öfters beobachtet wird, daß sie „in fremden Zungen“ oder wenigstens in einem ihrer sonstigen Sprachweise gänzlich verschiedenen Tone reden. Die „durch die Leidenschaft“ belebte Phantasie ist, wenn sie, „von einem glücklichen Gedächtnis“ unterstützt wird, das zum Verständnis jener Erscheinungen völlig ausreichende Erklärungsmittel, und derjenige, welcher dabei Wunder wittert, wird sicherlich getäuscht. Wenn z. B. eine sogenannte Hellseherin eine überraschend klare und großartige Theorie der Geisterwelt aufstellt, wer weiß, ob sie nicht schon vorher durch mündliche Mitteilung oder Lektüre von Swedenborgs oder Jung Stillings System Kunde empfangen hatte; wenn eine Bauerndirne „lateinisch predigt“, wer steht dafür, ob sie nicht durch ein lateinisches Gebet- oder Meßbuch gewisse Phrasen der Kirchensprache kennen gelernt hatte, welche das „glückliche Gedächtnis“ bei der Ekstase ihr in Erinnerung und die „von Leidenschaft belebte Phantasie“ in irgend einen Zusammenhang bringt? Was die sogenannte Fernsicht der Hellseher anbetrifft, so sei an die Tatsache erinnert, daß noch von keinem derselben die Nummer der auf der englischen Bank verschlossen niedergelegten Hundertpfundnote gelesen werden konnte, die zur Belohnung dessen, welcher sie aus der Ferne lesen kann, ausgesetzt worden ist.

434) **IV. Buch. K. 18. S. 562.** Leibniz spricht öfters von dieser wunderlichen Heiligen, so besonders ausführlich in einem Briefe bei Feder (*Comm. epist. Leibn. selecta specimina* Nr. CXLIV. p. 459), auch bei

Dutens Opp. T. I. p. 690 und p. 740. — Über die Bourignon handelt in einer längeren Anmerkung zu dieser Stelle Ulrich, Bd. II. S. 464—465.

435) **IV. Buch. K. 18. S. 563.** Ein Beweis der Ehrlichkeit dieser Schwärmerin und sehr abstechend von dem gewöhnlichen Gebaren derjenigen Begnadigten, welche, wie namentlich heutzutage zugunsten der jesuitisch-ultramontanen Propaganda geschieht, sich pfäffischen Zwecken als Werkzeuge dienstbar machen.

436) **IV. Buch. K. 18. S. 563.** Leibniz denkt dabei an die Sekten der Independenten, welche zur Revolutionszeit in England auftauchten und in der Regel von Enthusiasten gegründet wurden. Es mag dabei die Vermutung ausgesprochen werden, daß Leibniz auf die von ihm in diesem Kapitel berührten Persönlichkeiten und Verhältnisse durch ein nicht lange vorher (1702) erschienenes großes Werk aufmerksam gemacht worden war, welches den Titel führt: *Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon* und Geistliches Rüsthaus wider die Alten Quäcker und Neuen Frey-Geister usw. (Köthen, bei W. A. Meyer), da seine Allegationen auffallend an dies Werk erinnern.

437) **IV. Buch. K. 18. S. 564.** Quirinus Kuhlmann, ein Schlesier, geb. 1651, bekam infolge eines hitzigen Fiebers Visionen und hielt sich auf Grund dessen für heilig. Nachdem er sich mit Jak. Böhmes Schriften in Holland, damals dem Sammelplatz aller möglichen Sekten, beschäftigt, ging er auf Reisen, bis er 1675 nach Konstantinopel gelangte, wo er den türkischen Sultan für seine Offenbarungen zu gewinnen suchte. Da ihm dies nicht glückte, reiste er nach Moskau, aber hier erreichte ihn das Schicksal, daß der griechische Patriarch — wie man sagt, auf Anstiften eines lutherischen Geistlichen — nach kurzem Prozeß ihn 1689 als Ketzer lebendig verbrennen ließ. (Vgl. Hagenbach, Vorlesungen über Geschichte des evangel. Protestantismus, S. 316 ff.)

438) **IV. Buch. K. 18. S. 564.** Die Labbadisten sind die Anhänger Labbadies, über welchen Ulrich in einer langen Anmerkung zu dieser Stelle (Bd. II. S. 567) gehandelt hat.

439) **IV. Buch. K. 18. S. 565.** Ohne den Tiefsinn Jak. Böhmes zu verkennen, ist Leibniz doch nicht geneigt, den Schriften des berühmten Görlitzer Schusters eine große Bedeutung beizumessen. Auch an andern Stellen, wo er auf ihn zu reden kommt, verhält er sich abwehrend gegen ihn. So besonders in einem Briefe an Fried. Sim. Löffler (Kortholt, Bd. IV. S. 247; Dutens V. p. 409): *Lites de Boehmianis sententiis inanes esse censeo et Boehmium nec sibi nedum aliis intellectum. Recte igitur Dm. Hinckelmannus urget Boehmii sectatores, ut mentem verbis communibus explicent, quae vera ratio est nugas e latebris in lucem protrahendi.* (Hann. 13. Jan. 1693.)

440) **IV. Buch. K. 19. S. 565.** Vgl. Anm. 434. S. 112. Das Werk über die Quadratur des Zirkels ist 1677 unter dem Titel erschienen: Klarer Bewys von't Quadrat des Cirkels.

441) **IV. Buch. K. 19. S. 565.** Nik. Drabitius, geb. 1585, ist von den böhmisch-mährischen Brüdern ausgegangen. In die Theosophie sich vertiefend, glaubte er seit 1638 göttliche Offenbarungen zu empfangen, auf welche hin er den Untergang des Hauses Österreich auf das Jahr 1657 prophezeite. Comenius ließ sich herbei, diese Dinge zugleich mit Weissagungen der Poniatowia und anderer Schwärmer im Jahre 1657 unter dem Titel *Lux in tenebris* drucken zu lassen, wovon eine zweite Auflage 1659 unter dem Titel: *historia revelationum Ch. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabitii etc.* erschien. Beide Ausgaben, besonders die erstere, sind ungemein selten, weil Comenius, der einerseits besorgte, durch Nichtpublikation der von ihm aus dem Böhmischen übersetzten Prophezeiungen einem göttlichen Befehl zuwider zu handeln, anderseits aber sich lächerlich zu machen befürchtete, nur sehr wenige Exemplare drucken ließ.

Drabitius büßte für seine Prophezeiungen mit dem Tode, indem er 1671 als Staatsverbrecher zu Preßburg eingezogen und hingerichtet wurde. Das merkwürdigste dabei ist aber der von Leibniz erwähnte und besonders von Bayle in seinem interessanten Artikel über Drabitius auseinandergesetzte Einfluß, den die Weissagungen des Drabitius auf die Unternehmungen und den Untergang des siebenbürgischen Fürsten Ragotzky hatten (vgl. Ulrichs Anmerkung zu S. 569).

442) **IV. Buch. K. 19. S. 566.** Diese Abhandlung des von Leibniz mit Recht gerühmten Jak. Thomasius, seines Leipziger Lehrers in der Philosophie, wird auch unter dem Titel: *de officio hominis circa notitiam futurorum contingentium* zitiert und ist vermutlich dieselbe, welche Christian Thomasius nach seines Vaters Tode in dessen Dissertationes LXIII. (Halae, 1698) als Programma XXXVI. p. 396 unter dem Titel: *de provisione circa futura contingentia* hat abdrucken lassen. Jak. Thomasius, der von 1622—1684 lebte und in seiner Vaterstadt Leipzig viele Jahre Professor an der Universität war, ist als der erste Führer unseres Leibniz in der Philosophie zu betrachten, der ihm ein pietätvolles Sendschreiben philosophischen Inhalts widmete (Erdm. Nr. IV. p. 48; vgl. Guhrauer, Leibniz' Dissert. de princ. indiv. S. 33). Von Thomasius schreibt es sich her, daß Leibniz nicht mit der Engherzigkeit seiner Zeitgenossen auf die Geschichte der Philosophie und vom gewöhnlichen Wege abweichende Lehrmeinungen blickte; auch hat Thomasius ihn schon früh in die Polemik gegen den Empirismus eingeführt, wie er denn auch gleich seinem Mitschüler Christian Thomasius von dessen Vater die Liebe und Hochachtung für die deutsche Muttersprache überkam.

443) **IV. Buch. K. 19. S. 567.** Wieder ergreift Leibniz die Gelegenheit, am Schlusse dieses Kapitels seine philosophische Wunderscheu an den Tag zu legen und seine Überzeugung anzudeuten, daß der Wahrheitskern des Christentums in dessen vernunft- und

naturgemäßem Moralgehalt liege. (Vgl. K. 16 d. Buches, S. 517 ff.)

444) **IV. Buch. K. 20. S. 571.** Diese Geschichte wird Leibniz aus Jo. Bapt. Egnatii „Romani Principes“ kennen, der sie am Schlusse des ersten Buches erzählt. Roma hieß der *gallus pugnax*, also der Kampfhahn des zur Zeit der Eroberung Roms durch die Goten zu Ravenna residierenden Kaisers, nicht ein Huhn, wie Leibniz schreibt. Das Werk des Egnatius befindet sich bei Sylburgs *Script. hist. Augustae* (Heidelberg, 1588) im zweiten Buche, wo die von Leibniz allegierte Geschichte p. 569 vorkommt.

445) **IV. Buch. K. 20. S. 572.** Urim und Thummim, wörtlich übersetzt: Licht und Vollkommenheit, oder auch: Offenbarung und Wahrheit, sind heilige am Brustschild des jüdischen Hohenpriesters befestigte Lose, welche als Orakel dienten. Eine gelehrte und unterrichtende Abhandlung von L. Diestel über diesen wahrscheinlich aus ägyptischer Tradition stammenden Aberglauben findet man in Herzogs Realenzyklopädie Band XVI. S. 742 ff.

446) **IV. Buch. K. 20. S. 574.** Calvins Abendmahlslehre unterscheidet sich von der Lutherischen nur dadurch, daß er die lokale Gegenwart Christi im Abendmahl verwirft, wohl aber mit Luther in der Annahme einer realen Gegenwart übereinkommt. Seine Lehre findet sich am ausführlichsten in der ersten Ausgabe der *institutio* (1535), in seinem großen Katechismus (1536) und in der *confessio fidei de eucharistia* (1537). Also eine reale, objektive Mitteilung der Person Christi im Abendmahlssakrament ist der Gehalt dieser calvinischen Lehre, wie Leibniz den Entstellungen mancher Kontroversisten gegenüber richtig hervorhebt.

447) **IV. Buch. K. 20. S. 575.** Die erste Stelle ist aus Vergils Aen. L. III. v. 72; die im § 12 folgende aus den Bucolica desselben Dichters, Ekl. VIII. p. 108.

448) **IV. Buch. K. 20. S. 578.** In dem schon oben (Anm. 383. S. 97) erwähnten Werk *de l'unité de l'église*, Paris, 1687.

449) **IV. Buch. K. 20. S. 579.** Holdens (geb. 1596, gest. 1665) Werk: *Divinae fidei analysis.*, Parisiis, 1652, gilt als klassisch und war Leibniz wohl in der vermehrten Ausgabe d'Argentrés vom Jahre 1698 zu Gesicht gekommen. — Das von Holden als Autorität gebrauchte Werk des Vincentius Lerinensis, welches den Titel führt: *Peregrini Commonitorium* (Gedenkbüchlein) *duplex adversus haereticos*, stammt aus dem fünften Jahrhundert und bildet auch heutzutage einen Hauptanstoß der jesuitischen Unfehlbarkeitstheoretiker.

450) **IV. Buch. K. 20. S. 579.** Es war von jeher das Streben der Jesuiten, die Stiftung neuer Dogmen zu befürworten: unsere Zeit hat erfahren, was für ein Zweck dahintersteckt. Die gallikanische Kirche nun und die allgemeine katholische Tradition wollten von neuen Dogmen nichts wissen und sprachen den Konzilien nur die Macht zu, das dem christlichen Bewußtsein schon als Dogma Gegebene, durch die Tradition Geheiligte zu behaupten und seinem Sinne nach zu erklären.

451) **IV. Buch. K. 21. S. 583.** Mit Recht kann Leibniz sich hier auf die Alten berufen, bei welchen jene Dreiteilung der Wissenschaft in der angegebenen Weise sich bereits findet. Schon Plato soll dieselbe gelehrt haben (Cic. Akad. post. 1, 5, 19); jedenfalls hat sie dessen Schüler Xenokrates ausdrücklich angenommen, wie uns Sextus Empiricus (adv. math. VII, 16. ed. Bekker p. 193) berichtet, und nicht minder findet sie sich bei den Stoikern und Epikureern, von denen die ersteren, wie gleichfalls Sextus in der angeführten Stelle berichtet, sich verschiedener Gleichnisse bedienten, um die Stellung der drei Disziplinen der Philosophie zueinander zu veranschaulichen.

452) **IV. Buch. K. 21. S. 584.** Laur. Beyerlinck hat das oben (S. 519 vgl. Anm. 393) erwähnte

Zwingersche Theatrum als „*Magnum theatrum vitae humanae*“ in acht Bände eingeteilt zuerst zu Köln 1631 herausgegeben. In der Tat ist diese neue Ausgabe mit alphabetischer Ordnung weniger wert, als die ältere Redaktion des Buches, die nach sachlichen Gesichtspunkten die Materien systematisch abhandelte.

453) **IV. Buch. K. 21. S. 584.** Der Satz: *tot esse scientias quot veritates,* ist der schärfste Ausdruck des nominalistischen Individualismus. Dem Nominalismus zufolge gibt es nur Erkenntnisse des Besonderen, während alles Allgemeine ein bloßes *figmentum mentis,* Produkt der Abstraktion, ist, daher sich die wahre und eigentliche Wissenschaft immer nur auf das Einzelne beziehen kann und deswegen so viel Wissenschaften als (einzelne) Wahrheiten sind. — Über Leibnizens Studien des Nominalismus handelt Guhrauer in der Ausgabe der *Dissertatio de principio individui* (Berlin, Veit & Co., 1837) S. 39 ff. Vgl. *de stilo philos. Nizolii* § 28 (bei Erdmann Nr. IV. p. 68—69).

454) **IV. Buch. K. 21. S. 585.** Leibniz meint die *Idea medicinae veterum* des bekannten holländischen Arztes Beverwyk, dessen mit Catsschen Versen und mit Kupfertafeln verzierte Bücher ihrerzeit viel Aufsehen machten und viel Anklang fanden. Jenes Werk erschien 1627 zu Amsterdam bei Elzevir und öfter.

455) **IV. Buch. K. 21. S. 586.** Die von Leibniz hier angeführte Unterscheidung des analytischen und synthetischen Verfahrens weist zunächst auf Descartes und dessen Schule zurück, welche ihrerseits an die aristotelischen Bestimmungen angeknüpft haben. Was Descartes anbetrifft, so hat derselbe am Schluß der *Responsio* auf die *Objectiones secundae* (p. 82 ff. der Elzevirschen Ausgabe vom Jahre 1663) sich über den Gegensatz der Analysis und Synthesis verbreitet und in den *Regulae ad directionem ingenii* die Methodik der Wissenschaft weiter verfolgt. Auf diese Schrift beziehen sich auch die Verfasser der Logik von Port Royal (*La Logique ou l'art de penser,* zuerst erschienen im Jahre 1664), welche im vierten Teile vom zweiten

Kapitel an das Wesen der Analysis und der Synthesis erläutern. Leibniz nun gibt der Sache eine neue Wendung dadurch, daß er Synthesis und Analysis nicht bloß als Methoden auffaßt, nach denen man den wissenschaftlichen Stoff zu bearbeiten habe, sondern als Einteilungsgründe für den schon erarbeiteten Inhalt der Wissenschaft, insofern sie nämlich Mittel der Anordnung und Zusammenstellung desselben sind. Die Synthesis würde demnach die theoretische Seite der Sache sein, wobei es auf die Ableitung der besonderen Wahrheiten aus den allgemeinen Prinzipien ankommt, und die Frage nach dem Grunde oder der Richtigkeit gestellt und beantwortet wird. Im Gegensatz dazu vollzieht die Analysis die Anordnung nach dem praktischen Gesichtspunkte der Wertschätzung; sie ist also der Erreichung des Zweckes dienstbar und sucht zu diesem Ende die Mittelbegriffe und vermittelnden Wahrheiten auf, welche zu diesem Ziele (dem menschlichen Wohlergehen) führen. Jenes ist der physische, dieses der ethisch-praktische Standpunkt.

456) **IV. Buch. K. 21. S. 587.** Während also Locke jene Einteilung so faßt, wie die Alten es taten, und Logik, Physik und Ethik als drei voneinander abgesonderte Wissenschaften verschiedenen Inhalts ansieht, will sie Leibniz nur als verschiedene Anordnungen eines und desselben Stoffes oder derselben Summe wissenschaftlicher Wahrheiten gelten lassen, die sich nicht sowohl durch ihren Inhalt unterscheiden, als vielmehr durch den Gesichtspunkt, von welchem aus sie betrachtet werden. In dieser Auffassung der Sache zeigt sich Leibniz dem Standpunkt Platos ungleich verwandter, als dem der späteren Griechen, deren Gedanken Locke reproduziert.

457) **IV. Buch. K. 21. S. 588.** Das Werk des Draudius, dessen Leibniz hier erwähnt, war der erste Versuch eines bibliographischen Handbuchs. Es führt den Titel: *Bibliotheca classica sive catalogus officinalis, in quo singuli singularum facultatum ac professionum libri — secundum artes et ordine alphabetico recen-*

sentur. Es erschien zuerst 1611 in 3 Tom. und 2 voll. 4° in Frankfurt a. M., dann 1625 in 5 Bänden 4°. Es beginnt nach der akademischen Ordnung der Fakultäten mit der Theologie, geht dann zur Jurisprudenz, weiter zur Medizin und endet mit den zur philosophischen Fakultät gehörigen Wissenschaften. M. Lipenius hat eine *Bibliotheca realis juridica* zuerst 1679 in Frankfurt a. M. erscheinen lassen, zunächst im Anschluß an F. W. Struvius und J. A. Jenichen, die öfters herausgekommen und dabei vermehrt worden ist; dann aber auch, was von geringerem Wert ist, eine *bibliotheca realis medica* 1679, dgl. *philosophica* 1682 und endlich *theologica* 1685.

Die C. Gesnerschen Pandekten nun, denen Draudius und Lipenius nicht gefolgt sind, indem sie dem praktisch-bürgerlichen Gesichtspunkt gemäß ihre Einteilung nach den Fakultäten einrichteten, sind der zweite Teil der *bibliotheca* und erschien unter dem Titel: *Pandectae sive partitionum universalium libri XXI* zu Zürich bei Chr. Froschauer im Jahre 1548, nachdem die *bibliotheca* im Jahre 1545 vorangegangen war. Die Pandekten umfassen, von Buch zu Buch fortschreitend, *totius philosophiae et omnium bonarum artium atque studiorum locos communes et ordines universales simul et particulares*, wie es im Titel heißt.

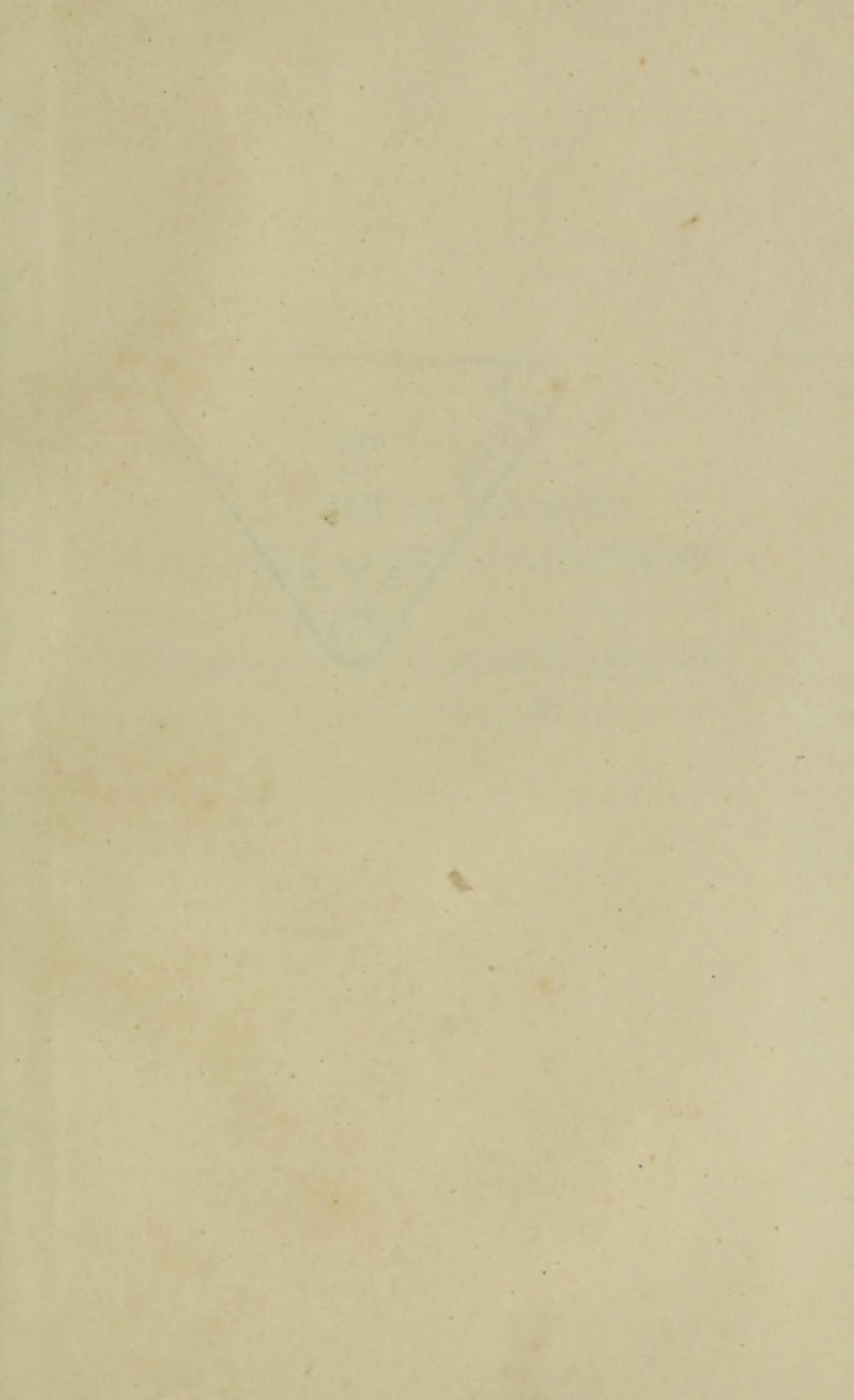
Von der bibliothekarischen Einteilung endlich, die sich gleichfalls an die der Fakultäten zu schließen pflegt, hat Leibniz selbst uns ein Spezimen hinterlassen, einen Entwurf von Katalogen, der in seinen Miszellaneen p. 128 und 136 zu finden ist.

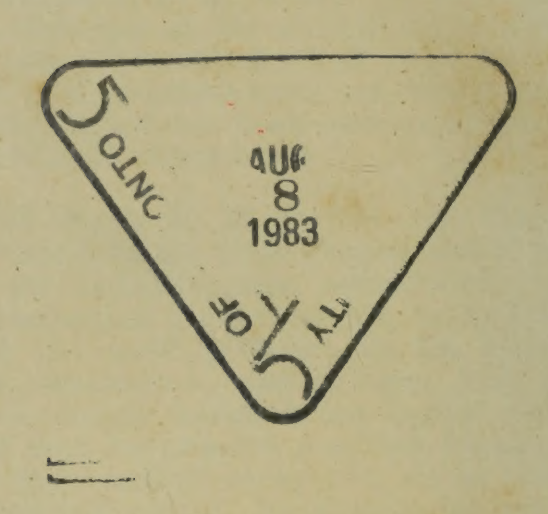
458) **IV. Buch. K. 21. S. 589.** Die Sitte, die philosophische Fakultät als Einführung in die übrigen zu betrachten, stammt aus dem Mittelalter. Man begann damals das Studium mit dem sog. Trivium (der Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und ging von da zum Quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Musik, Astronomie) über. Die Absolvierung des ersten Stadiums brachte das Bakkalaureat, die des zweiten die Würde des Magisteriums der (sieben) freien Künste. Damit war die Fakultät der Artes oder die philosophische durchgemacht und es konnte nun zu einer der höheren

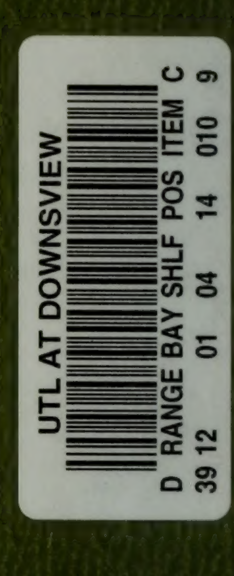
(Theologie, Jurisprudenz, Medizin) fortgeschritten werden. In verschiedenen Wendungen und Modifikationen ist diese Sitte, das Studium der Philosophie (im weitern Sinne des Wortes) oder der Humaniora (*Artes liberales*) dem einer besondern Fachwissenschaft voranzuschicken, zum Teile noch heute zu finden.

459) **IV. Buch. K. 21. S. 589.** Leibniz regt schon hier einen Gedanken an, der erst viel später durch die Gründung von polytechnischen und Ackerbauschulen, von Forst- und Bergakademien, von Maler- und sonstigen Künstlerakademien sowie verwandten Instituten sich als fruchtbar erwiesen hat.

460) **IV. Buch. K. 21. S. 590.** Dem Gedanken, daß der Fortschritt des Menschengeschlechts wesentlich von der Initiative eines erleuchteten „großen Fürsten“ auszugehen habe, durch den das menschliche Geschlecht viel mehr gefördert werden könne, als durch die vereinzelten Anstrengungen von Privatpersonen — diesem Gedanken hat Leibniz nicht nur auch sonst noch literarischen Ausdruck gegeben, sondern ihm auch insofern nachgelebt, als er sich vielfach bemüht hat, auf die Handlungsweise mächtiger Fürsten einen Einfluß behufs der Förderung idealer Interessen zu erlangen. Besser als bei manchen andern Potentaten glückte ihm dies mit dem großen reformatorischen Genie seiner Epoche, Peter dem Großen von Rußland, über dessen Verhältnis zu Leibniz das Werk W. Guerriers (Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und Peter dem Großen. St. Petersburg u. Leipzig 1873) interessante Aufschlüsse gebracht hat.




AUG
8
1983


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 04 14 010 9